REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

MM. J. VERDIER & J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris*

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

TOME XLVI

ALBA COLLEGE
P
LIBRARY
RPAp
Alma Caliga

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXVIII

40485

v. 46
1928:1

Fascisme et Bolchevisme en face du supranationalisme catholique

Si, comme l'observait spirituellement M. Louis Latzarus au cours d'une récente *Semaine des Ecrivains catholiques*, il est à peu près impossible qu'un simple fait-divers soit raconté de façon identique par deux journaux différents, et si les dépositions de « témoins oculaires » s'opposent dans maints procès jusqu'à une contradiction absolue, on ne s'étonnera pas que de nouveaux systèmes politiques comme le bolchevisme et le fascisme provoquent chez des esprits d'égale bonne foi des jugements diamétralement contraires.

Il y aurait là de quoi fournir plus d'un argument aux sceptiques qui concluent de l'infirmité de notre raison, si souvent faussée par la passion, à l'impossibilité d'atteindre la vérité, et surtout la vérité historique. Nous ne serions pas loin de nous ranger à leur avis si nous ne possédions dans la doctrine catholique, et dans son interprétation authentique par la voix du Pontife Romain, un critérium de vérité qui permet d'échapper à la fluctuation des opinions individuelles, au moins en ce qui concerne les lois générales de la vie sociale, sinon chacun des faits particuliers qui peuvent s'y insérer.

C'est à la lumière de cette doctrine que nous voudrions étudier les rapports entre fascisme et bolchevisme sous le seul aspect des droits et des devoirs qu'ils reconnaissent à l'Etat ou à la nation soit envers les autres nations, soit envers les Eglises qui, par définition, débordent le cadre national, — et en premier lieu l'Eglise catholique, — laissant de côté leurs réalisations concrètes dans l'ordre politique, économique et social.

S'il nous apparaît que la conception fasciste, par exemple, est antithétique à la conception catholique, nous n'en conclurons pas que tout soit à rejeter dans le fascisme ni qu'il ne puisse jamais rien accomplir de bon (et cela d'autant plus que l'attitude d'un régime déterminé ne répond pas toujours à ses principes) ; mais nous tâcherons, du moins, de montrer avec précision ce que postule *la logique du régime*, ce à quoi il tend et peut toujours aboutir, alors même qu'il semblerait, dans la pratique, s'en écarter plus ou moins.

*
* *

Tout d'abord, est-il légitime d'établir un rapprochement quelconque entre fascisme et bolchevisme ?

On l'a nié, et souvent avec véhémence. « Fascisme et bolchevisme — écrit dans la *Revue catholique des idées et des faits* un professeur d'économie sociale, M. Fernand Deschamps — bien que s'opposant l'un et l'autre au libéralisme, sont d'irréconciliables adversaires. Ils sont situés aux deux pôles opposés de la pensée et de l'action politiques ; ce serait faire preuve d'une singulière légèreté, d'une impardonnable ignorance que de confondre deux mouvements qui sont aux antipodes l'un de l'autre. »

Entre le fascisme italien — car c'est le seul dont nous nous occuperons ici — et les Soviets, il n'y a, explique-t-il, que ces *ressemblances superficielles* : « l'un et l'autre sont le fait de minorités énergiques imposant leur volonté à une majorité passive ou terrorisée ; tous deux font fi de la légalité et surtout de la démocratie politique, incarnée dans le suffrage universel inorganisé ; tous les deux sont antiparlementaires et dictatoriaux ; tous les deux enfin, dans des mesures assurément fort différentes, ont recours à la violence ».

Ce ne serait déjà pas négligeable comme ressemblances et on peut estimer qu'elles ne sont pas aussi « superficielles » que le prétend l'auteur.

Par contre, dit M. Deschamps, le bolchevisme se relie « par une chaîne ininterrompue » au marxisme, à la Commune de Paris, à la Révolution française et il n'y a plus après lui que l'anarchie pure. Il est « la dernière étape de l'idée révolutionnaire ». Tandis que le fascisme est « un aspect du mouvement anti-révolutionnaire » et s'apparente au nationalisme de Barrès et de Maurras, au syndica-

lisme de Sorel, à toute la lignée des maîtres de la Contre-Révolution : Bonald, Joseph de Maistre, Comte, Le Play, La Tour du Pin et bien d'autres[1].

M. Georges Valois, dans le récent volume qu'il a consacré au fascisme[2], confirme cette filiation spirituelle à l'égard de Barrès et de Georges Sorel, — celle-ci reconnue par Mussolini lui-même, — réduit à peu de chose l'influence de Maurras et passe sous silence les autres[3]. Mais il voit des rapports plus étroits que ne le concède la plupart des apologistes catholiques du fascisme entre celui-ci et le bolchévisme. « Une des grandes idées soréliennes, c'est celle du rôle que peut jouer le prolétariat dans le monde moderne — précise-t-il à l'aide d'une citation caractéristique des *Réflexions sur la violence*... Voilà l'idée qui produit en Russie la dictature du prolétariat et en Italie la dictature fasciste. Les deux Révolutions procèdent d'une constatation de la décadence politique et économique de la bourgeoisie... L'une et l'autre font appel, dans le même esprit, au prolétariat. Mais Lénine a supprimé les bourgeois : c'est la cause de son échec. Mussolini les a utilisés pour la grandeur : c'est la cause de « sa réussite[4] ».

D'ailleurs, Georges Sorel, dont chacun s'accorde à reconnaître l'influence prépondérante sur la pensée mussolinienne, ne cachait pas son admiration pour le bolchévisme, dont il a pu voir l'éclosion avant sa mort. Son plaidoyer *Pour Lénine*, publié en 1919 comme appendice à une nouvelle édition des *Réflexions sur la violence*, en demeure la preuve irrécusable.

Et Mussolini en personne déclarait le 7 juin 1924 : « L'expérience italienne et l'expérience russe ont des points de contact en ce sens que chacune, avec plus ou moins de voracité, elles ont mangé 1789. »

Enfin, nous avons le témoignage d'autres dirigeants fascistes, comme M. Dino Grandi, secrétaire d'Etat aux Affaires étrangères, dont M. Ludovic Naudeau rapporte ces paroles : « Bien que le fascisme soit né de la lutte ardente menée contre le communisme, ce-

1. N° du 17 septembre 1926.
2. *Le Fascisme* (Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1927).
3. Au contraire, M. Pierre Dominique (*Les Fils de la Louve*, p. 233) soutient : « Le succès de Mussolini est celui de Maurras ». Lui aussi nomme, parmi les ancêtres du fascisme, Maistre, Bonald, Le Play, La Tour du Pin, même Albert de Mun (cela, c'est un comble !) et il l'oppose rigoureusement au bolchevisme, dont il ne se rapproche que « par l'apparence et par le caractère franchement antiparlementaire ».
4. *Op. cit.*, pp. 7-8.

pendant, nous sentons que nous aurions encore plus de chances de nous entendre sur quelques points avec la Troisième Internationale qu'avec la Seconde. La Seconde Internationale ne représente à nos yeux qu'une pensée ossifiée, une phraséologie creuse, un assemblage de formules périmées, tandis que la Troisième Internationale, celle de Moscou, est tout au moins un organisme en pleine vie, en voie d'évolution constante et susceptible d'avoir une action puissante sur l'avenir[1]. »

On peut donc admettre qu'il y a entre la dictature bolchéviste et la dictature fasciste quelque chose de plus impondérable et de plus fort à la fois qu'une similitude de méthode contre un ennemi commun : le libéralisme parlementaire ; il y a *une égale opposition à un certain ordre de sentiments introduits dans le monde par le christianisme, sentiments qui s'ordonnent autour de cette idée centrale : que la personne humaine possède une dignité et des droits naturels inviolables.*

Le concept même de « droit naturel », commun à la philosophie chrétienne et à cette philosophie incomplète, mais encore pénétrée d'influences évangéliques, qui a donné naissance à la « Déclaration des Droits de l'homme » et qui se retrouve jusque dans le socialisme, ce concept semble aux théoriciens du fascisme un non-sens ; et quant aux adeptes du bolchévisme, nous connaissons le cas qu'ils en font. Aux droits de l'homme, les uns comme les autres substituent les « droits de la Révolution » et, au nom de leurs conceptions particulières de l'ordre humain, prétendent les imposer au respect universel.

On en a eu la preuve lorsqu'à la suite des protestations suscitées dans le monde entier par l'exécution sommaire de 20 otages monarchistes, dont plusieurs étrangers accusés d'espionnage, comme représailles pour le meurtre du représentant des Soviets à Varsovie, Vorovsky, le gouvernement de Moscou a rappelé qu'il agissait ainsi en conformité avec sa législation et que tout étranger pénétrant sur le territoire soviétique devait savoir qu'il n'était plus pro-

1. *L'Italie fasciste ou l'autre danger* (Paris. Flammarion, 1927), p. 15. Citons encore Pertinax (*Echo de Paris*, 12-11-27), à propos de la récente réforme du Parlement italien : « On est bien forcé de constater qu'à certains égards l'imitation de la Russie est flagrante. Les citoyens actifs, ce sont ici les fascistes et, là-bas, les communistes. Tout le reste est refoulé hors de la cité, privé du droit d'être un parti. La présence d'un dictateur à la place de l'oligarchie dirigeante du Kremlin et la substitution d'un programme conservateur à l'idéologie révolutionnaire qui se soutient encore à Moscou : telles sont les différences ».

tégé par aucun code de droit international. De même, lorsque certaines autorités fascistes émirent la prétention — plus ridicule qu'odieuse, celle-là — de regarder comme délit, punissable, le cas échéant, en Italie, les propos malveillants tenus *à l'étranger par des étrangers* sur son régime politique, et que le Parlement italien, conscient de l'énormité de la proposition, se borna à sanctionner un projet déjà draconien de sanction pénale contre pareilles critiques lorsqu'elles seraient proférées en territoire italien.

*
* *

Arrêtons-nous d'abord au cas du bolchevisme. Nous pourrons le faire assez brièvement, car les principes qui l'inspirent sont généralement mieux connus que les bases idéologiques du fascisme.

Dans le précieux recueil publié en octobre 1925 par les *Orientalia Christiana*, que dirige Mgr d'Herbigny, sous le titre : *La législation soviétique contre la religion*, traduction de nombreux documents officiels du Commissariat du peuple à la Justice touchant des affaires religieuses, nous pouvons apprécier parfaitement non seulement la lettre des lois constitutionnelles qui fixent la doctrine soviétique en matière religieuse, mais encore l'esprit des règlements et décisions qui en précisent l'application.

Les dirigeants bolchevistes ne font pas mystère de leur athéisme et de leur espoir que se répandra peu à peu parmi les masses russes, grâce à l'école d'Etat, seule autorisée, leur propre conviction, résumée par le mot célèbre de Karl Marx : *La religion est l'opium du peuple.* Mais ils se rendent compte qu'ils ne sauraient attaquer de front le sentiment religieux sans danger et, après avoir confisqué les biens d'Eglise, fermé les monastères, institué une législation qui ne reconnaît plus ni mariage sacramentel, ni vœux religieux, et n'accorde pas même le droit de vote aux ministres des différents cultes, — assimilés ainsi aux aliénés, aux condamnés de droit commun et... aux rentiers, — ils concèdent cependant l'usage des églises à des associations déclarées de 20 personnes au moins, pourvu qu'elles en assument tous les frais d'entretien, ne les fassent servir qu'à des buts religieux et y laissent toujours pénétrer les représentants du Soviet local pour les vérifications qu'il leur plairait d'exercer.

En ce qui concerne l'école, toute espèce d'enseignement religieux public est interdit avant l'âge de 18 ans, — ce qui ne change pas grand'chose aux habitudes de l'Eglise orthodoxe, où déjà dans le passé le catéchisme était inconnu. Au delà de cet âge, les jeunes Russes peuvent suivre les cours d'Académies ecclésiastiques, qui correspondent en quelque mesure à nos grands Séminaires, entendre des conférences religieuses, etc. Les maîtres du jour présument, bien entendu, que fort peu en seront tentés.

Le Soviet paroissial de la cathédrale de Pétrosavodsk, en Carélie, ayant demandé l'autorisation d'enseigner de façon privée, aux enfants de moins de 18 ans, des doctrines religieuses dans les églises et chez les particuliers, reçut le 8 mai 1922 de la section des Affaires religieuses au Commissariat de la Justice la curieuse réponse que voici, inspirée du scientisme le plus primaire, mais le plus intransigeant, et apparentée de façon étroite aux documents analogues de l'époque révolutionnaire de France :

« La requête des membres du Conseil des Soviets paroissiaux de Pétrosavodsk, en déclarant que l'homme ne peut remplir sa haute destinée qu'en prenant les évangiles pour base de son existence, exprime une idée entièrement privée de fondement. *Car ce n'est pas la religion qui rend bon citoyen et homme moral, c'est la participation à la lutte pour l'organisation de la vie sociale sur la base des intérêts des classes et des lois naturelles, conçus de façon correcte*[1].

« Si les parents, désireux de faire instruire leurs enfants de la « Loi Divine », invoquaient leurs droits paternels, cet argument ne pourrait pas obliger les Soviets à autoriser l'enseignement de cette matière aux enfants. Sous le régime socialiste, la Société entière est intéressée à ce que la jeune génération reçoive une éducation et une instruction convenables et basées sur la science...

« *Sans conteste*, l'enseignement aux enfants de la « Loi Divine » provoque l'obscurcissement de leurs esprits juvéniles. Aussi l'autorité soviétique, qui a le devoir d'élever et d'instruire les enfants, a aussi le droit et l'obligation d'empêcher qu'on ne remplisse de préjugés ces têtes enfantines, préjugés que le clergé s'efforce d'implanter en enseignant la « Loi Divine[2] ».

Ainsi les bolcheviks admettent qu'il existe des lois naturelles de

1. C'est nous qui soulignons.
2. *Op. cit.*, pp. 39-40.

la vie sociale, mais ils s'estiment, eux seuls, en mesure de les interpréter sainement. Impossible d'afficher d'une manière plus cynique le dessein de s'ériger en juges du bien et du mal. La prétendue liberté de conscience laissée à tous les citoyens se trouve ainsi réduite à fort peu de chose. Il serait plus juste de l'appeler liberté cultuelle, puisqu'elle se limite à une tolérance de fait — sujette d'ailleurs à de fréquentes éclipses — des rites extérieurs propres aux religions et aux sectes les plus variées, mais à condition qu'aucune de leurs prescriptions ne vienne heurter la pure doctrine marxiste, ce qui, en ce qui touche le catholicisme en particulier, revient à en contredire l'essence même.

On ne saurait affirmer cependant, malgré l'exécution brutale de Mgr Cieplak, que le catholicisme ait été jusqu'ici, en Russie soviétique, plus persécuté que l'orthodoxie. Si ce n'est à l'essai mort-né d'organisation ecclésiastique qu'on a appelé « l'Eglise vivante », et à ces groupements paysans — Doukhobors, Molokanes, adeptes du « Nouvel Israël », etc. — traqués au temps du tsarisme pour avoir anéanti en pratique la propriété privée dans leur vie économique et dont les tendances communistes ont adopté une forme religieuse, il semble bien que les bolcheviks n'aient témoigné de faveur réelle à aucune confession ou secte en particulier. Mais il est évident qu'ils combattraient plus rigoureusement qu'aucune autre, si elle était largement représentée en Russie, une religion comme le catholicisme, qui ne saurait en aucun cas ni sur aucun terrain s'adapter à leurs conceptions, et ils ont hérité de l'ancien régime une animosité spéciale contre les catholiques uniates — pour la plupart, d'ailleurs, habitants de territoires qui appartiennent aujourd'hui à la Pologne — parce qu'ils voient en eux, instinctivement, des traîtres à la cause nationale.

Il ne saurait subsister d'équivoque en effet sur la persistance chez les bolcheviks d'un attachement à la nation russe très proche de l'exaltation patriotique des volontaires de 1792 et des armées de la Convention. Le traité de Brest-Litovsk a pu faire naître certaines illusions à cet égard, mais l'organisation méthodique de l'armée rouge, la campagne de 1920 contre la Pologne, les vigoureuses protestations de Moscou contre l'attribution de la Bessarabie à la Roumanie, sa volonté persévérante d'expansion en Asie les ont depuis longtemps dissipées pour tous les esprits non prévenus. La paix de Brest-Litovsk, qu'ils n'ont signée, d'ailleurs, que forcés et

contraints, comme nous avons signé nous-mêmes le traité de Francfort et l'Allemagne celui de Versailles, était pour eux une nécessité. Les nouveaux maîtres de la Russie avaient besoin absolu d'une trêve à l'Ouest pour s'organiser à l'intérieur et faire front aux généraux blancs, aux corps expéditionnaires alliés ou tchécoslovaques, dont on pouvait déjà prévoir les entreprises ; ils estimaient qu'un abandon momentané de territoires aux mains des Allemands ne compromettait pas l'avenir si la Révolution mondiale, à laquelle ils croyaient encore, pouvait être assurée. Mais l'effort immédiat de Trotsky pour constituer une armée rouge, qui peu à peu allait rallier, surtout après 1920, même de nombreux officiers tsaristes, ne devait pas tarder à prouver que le régime soviétique ne considérait l'antimilitarisme que comme un article d'exportation et entendait défendre par les armes les droits de la Révolution confondus avec ceux de la patrie russe.

Dans son livre très instructif sur *la Russie des Soviets*[1], M. Jules Moch divise, par rapport à leurs opinions en face du pouvoir, les citoyens moscovites en « réfractaires », « adoptés-résignés », « adaptés-ralliés » et « convaincus ». D'un de ces « adaptés-ralliés », ancien colonel d'une armée blanche, naguère condamné à mort, aujourd'hui directeur de Société à Moscou, il écrit qu'après avoir vingt fois risqué sa vie contre les rouges, il a aujourd'hui pour certains chefs, et Trotsky notamment, « une très grande admiration, depuis qu'il les voit à l'œuvre ». N'en doutons pas, c'est avant tout au nationalisme révolutionnaire des maîtres actuels du Kremlin, analogue à celui d'un Kléber ou d'un Dumouriez, que de telles évolutions sont dues. L'expansion de l'influence soviétique en Asie apparaît à beaucoup de Russes une transposition sur un plan nouveau des rêves séculaires du panslavisme. Et dans cette propagande effrénée que l'or et la foi de Moscou alimentent à l'étranger, on ne discerne pas plus de respect pour les conventions internationales qui règlent les rapports entre peuples que la législation soviétique n'en témoigne aux droits naturels des individus. Là encore, il y a substitution, au moins tacite, des « droits de la Révolution » à ceux des Etats ou des peuples étrangers, et mépris des lois de l'hospitalité qui sont chez les peuples primitifs l'une des formes élémentaires et habituelles de la civilisation.

1. Paris, 1925, Soc. Anon. d'Editions « l'Ile de France ».

***

Moins aisément discernable et dès lors moins connue, la position fasciste devra nous retenir plus longtemps. Un volume récemment publié, le Compte rendu sténographique des leçons professées à l'Université fasciste de Bologne pendant sa première année d'existence (1924-1925), nous permettra de saisir sur le vif la pensée des intellectuels fascistes. Exprimée sans ambages dans un centre de haut enseignement destiné aux militants du parti fasciste, elle n'a pas les prudences de certaines harangues officielles, qu'elle paraîtra plus d'une fois contredire. Le moins qu'on en puisse conclure est qu'il y a plusieurs courants d'idées à l'intérieur du fascisme italien, mais celui qui s'exprime ici est loin d'être sans autorité.

Il s'appuie en effet sur la philosophie de M. Gentile, ancien ministre de l'Instruction publique et auteur de la grande réforme scolaire dont l'effet le plus connu à l'étranger a été la réintroduction de l'enseignement officiel du catéchisme à l'école primaire, et la concession d'une large autonomie à l'enseignement privé.

Esprit vigoureux et subtil à la fois, M. Gentile, avant de jouer un rôle politique, avait été, avec Benedetto Croce, l'introducteur en Italie du néo-hégélianisme et c'est en conformité rigoureuse avec cette philosophie qu'il a conçu sa réforme scolaire.

Pour les néo-hégéliens, il n'y a pas de distinction substantielle entre la religion et la philosophie, car toutes deux tendent à l'absolu. Si la religion ne représente pas une vérité absolue, elle perd sa raison d'être et devient une opinion. M. Gentile et ses disciples légitiment par là l'intolérance religieuse, de même que nous les verrons tout à l'heure proclamer la nécessité de l'intolérance politique. « Si la vérité existe, — proclame M. Saitta, chargé à l'Université fasciste du cours de philosophie politique, — elle doit absolument dominer. »

Mais pour eux, purs idéalistes comme Fichte et comme Hegel, qu'est-ce donc que la vérité ? Assurément rien de transcendant, puisqu'ils n'admettent pas que nous puissions atteindre aucune réalité en dehors de l'esprit, ni qu'un Dieu puisse se concevoir extérieur et antérieur au monde, qui de lui aurait reçu ses lois.

Il y a deux conceptions de Dieu, explique M. Saitta, l'une statique : *Dieu est*, l'autre dynamique, en quelque sorte : *Dieu devient*.

La première est attrayante, mais, au fond, naturaliste. Seule la nature est immuable, cette nature ennemie, ou plutôt indifférente, au sein de laquelle nous passons comme un météore fugitif, sans qu'il y ait d'elle à nous de communication intime, sans que nous puissions la comprendre, ni en être compris. Seul l'esprit se développe en créant. Si donc Dieu est esprit, il est essentiellement créateur. « La création est l'acte nécessaire de la divinité ; *c'est nous, créatures de Dieu, qui sommes sa raison d'être...* Si Dieu cessait un instant de créer, il ne serait plus Dieu. »

Impossible de laisser entendre plus clairement que Dieu et l'homme se confondent, qu'il ne peut dès lors y avoir ni loi morale, ni loi religieuse dont nous ne soyons pas nous-mêmes les auteurs.

Qu'est-ce donc que la religion ? C'est, répond M. Saitta après son maître Gentile, « une vision de l'univers où l'absolu est donné comme opposé et par conséquent extérieur à notre esprit, autrement dit : la religion est constituée par l'affirmation qu'au delà de notre moi subjectif, il existe quelque chose d'absolu que nous ne créons pas et qui dès lors nous demeure absolument inconnaissable. » — « C'est, précise-t-il ailleurs, un moment éternel de l'esprit, car... elle représente le monde de l'objectivité sans lequel notre esprit ne peut prendre conscience de sa vraie nature. »

En d'autres termes, et plus brutalement : pour que l'esprit pénètre sa propre essence, qui est de se dépasser constamment lui-même dans un devenir perpétuel, il lui faut un point de comparaison dont l'immobilité (objectivité) lui rende sensible son propre essor vital, le fasse se connaître pour différent de ce monde figé qui ignore l'éternelle puissance de renouvellement de l'esprit créateur. Du navire qui prend la mer, du train qui s'ébranle, c'est en regardant la terre ferme ou les murs de la gare un instant traversée que nous prenons conscience du mouvement qui nous emporte. Le rôle de repoussoir philosophique, qui ne s'accompagne, d'ailleurs, d'aucune intention mesquinement malveillante, c'est celui que M. Gentile et son école assignent à la religion. D'où la place qu'ils lui font dans l'enseignement d'Etat, laquelle n'implique, cela va de soi, aucune adhésion intime au contenu des dogmes et de la morale catholiques. Bien au contraire, car ceux-ci n'auraient de valeur que si l'Eglise admettait qu'ils pussent évoluer, eux aussi, comme toute autre création de l'esprit humain. Or, elle ne l'admet pas et ne saurait l'admettre. Son dogmatisme, tout dog-

matisme religieux, est « acritique, donc antispirituel et antihumain » (ce sont les expressions mêmes de M. Saitta), tandis que le dogmatisme du philosophe, bien qu'il soit aussi affirmatif, « garde toujours une conscience nette que la vérité atteinte par lui n'est jamais définitive. Cette conscience manque à l'esprit religieux, qui vit enfermé dans une vérité fixe, immuable et morte ».

L'école d'Etat, où existe une foi vive en la puissance et l'autonomie de l'esprit humain, est donc, pour les néo-hégéliens, la seule qui soit entièrement satisfaisante. Dans leur pensée, elle correspond au stade de développement atteint par l'intelligence qui aborde l'enseignement secondaire. Mais l'école confessionnelle garde à leurs yeux le grand mérite, que ne possède pas l'école neutre, la pire de toutes, d'unir à des notions irrationnelles, dont l'enfant, arrivé à l'âge d'homme, se débarrassera, l'affirmation d'une foi, c'est-à-dire d'une loi, d'une norme, d'une discipline. Ils lui font donc une place très large dans leur système et ne rejettent délibérément que l'école neutre, foyer de scepticisme, « véritable dévastation, — écrit M. Saitta, — des intelligences et des caractères ».

En 1907, bien avant que le nom de « fascisme » fût créé et lorsque la Franc-Maçonnerie commandait tous les rouages de la vie publique italienne, M. Gentile soutenait déjà dans un Congrès pédagogique officiel, au grand scandale de l'auditoire, que l'enseignement religieux devait être donné à l'école primaire, pour la raison que « là où n'entre pas et ne peut entrer la philosophie, doit entrer la religion avec ses solutions faciles et arbitraires ; autrement, il n'y demeure aucune solide conviction morale, aucun sens vrai d'humanité[1] ». Mais au lycée, il n'admettait pas, à cette époque, que l'enseignement religieux pût être même facultatif. A l'Université seulement la diversité des doctrines professées deviendrait tolérable, parce qu'alors l'esprit du jeune homme serait formé et qu'on espérait bien que toute foi transcendante serait morte en lui.

Nous n'examinerons pas ici, puisque tel n'est pas le sujet de notre étude, si les résistances de certains catholiques italiens à l'introduction dans les écoles italiennes d'un enseignement religieux ainsi compris étaient justifiées ou non. S'il est donné loyalement, par des maîtres qualifiés, il est évident que l'enseignement du catéchisme et de la morale chrétienne peut produire dans les âmes,

1. GENTILE, *Educazione e Scuola laica* (Florence, Vallecchi, 1921), p. 111.

la grâce aidant, de tout autres fruits, plus profonds et plus durables, que ceux qu'en attendent les doctrinaires du fascisme. Mais il serait par trop naïf de ne vouloir considérer que le texte du législateur, comme on le fait couramment chez nous, sans chercher à s'instruire de ses intentions. Il faut bien reconnaître que ces intentions ne visent rien d'autre que l'intérêt de l'Etat. C'est ce qui nous reste à démontrer et ici nous entrons au vif de la question.

Mais auparavant remarquons que les doctrinaires du fascisme italien soulignent eux-mêmes la similitude non de but, mais de méthode, entre leur sytème et le système marxiste. C'est encore à propos de la place faite à la religion dans l'enseignement que M. Saitta nous dévoile sur ce point le fond de sa pensée. « Beaucoup s'en étonnent, — professe-t-il, — qui pourtant admettent ce concept marxiste : qu'il faut pousser l'industrialisme bourgeois au maximum pour que son épuisement donne naissance à une nouvelle classe dirigeante : le prolétariat. Nous n'acceptons assurément pas cette vue historique de Marx, mais nous devons reconnaître qu'il y a en elle une âme de vérité, consistant précisément en ce principe : que l'on ne peut dépasser une position déterminée avant de l'avoir intégralement expérimentée. »

De bonnes âmes, ou de très perfides exégètes de l'évangile fasciste, s'émeuvent à la pensée qu'à l'époque de la crise moderniste, M. Gentile soutenait déjà l'illogisme de toute réforme à l'intérieur de l'Eglise et applaudissait à l'encyclique *Pascendi*. Et certes il avait raison en l'espèce, puisque l'aboutissement dernier du modernisme était un idéalisme immanentiste aussi radicalement antichrétien que le sien. Mais son argumentation n'en procédait pas moins du même mobile que celui des révolutionnaires violemment hostiles à toute amélioration sociale du sort des travailleurs par le régime capitaliste, sous prétexte que s'éloigne ainsi l'échéance fatale qui verra la destruction complète et le remplacement de ce régime par le socialisme intégral et la dictature du prolétariat. Si l'Eglise consentait au rétablissement des tribunaux de l'Inquisition et conflait au bras séculier le soin de faire tomber les têtes des hérétiques, nul doute que les néo-hégéliens d'Italie y applaudiraient — pourvu que la chose n'eût pas lieu chez eux, car la leur en ce cas risquerait fort de ne pas demeurer longtemps sur leurs épaules. De la sorte, l'opposition de la foi religieuse et de la pensée moderne n'apparaîtrait-elle pas avec plus d'évidence à tous les

yeux et le processus tendant à l'élimination de la première n'en serait que plus rapide.

*
* *

Par ce qui précède, on devine déjà que les doctrinaires du fascisme regardent la puissance de l'Etat comme absolue. Mais ce n'est pas assez dire. Cet absolutisme n'est pas lié à des prérogatives personnelles de droit divin, ni à une tradition historique, ni, à plus forte raison, à la volonté de la foule : il est, lui aussi, d'ordre philosophique et aboutit à n'admettre d'autre loi morale que l'intérêt de la nation et le bon plaisir des gouvernants.

De même que la vie individuelle, les néo-hégéliens considèrent la vie civique comme un dynamisme spirituel, qui s'oppose rigoureusement à la conception statique ou naturaliste de ceux qu'ils nomment avec dédain les « *giusnaturalisti* », les théoriciens d'un droit naturel qui s'appliquerait à un homme abstrait dont on n'a jamais connu de spécimen. Ils rangent parmi ces utopistes aussi bien les radicaux-socialistes, disciples de Hobbes et de Rousseau, que... les Jésuites, qui opposent la Cité de Dieu à la cité terrestre et règlent d'après des abstractions mises au service de la Papauté les rapports des hommes entre eux. « La politique, — écrit M. Saitta, — étant une science spirituelle, est la science la plus déconcertante qui soit et elle échappe à toute espèce de mesure... L'esprit humain, malgré quelques temps d'arrêt, ne cesse jamais de progresser, il n'est jamais identique à lui-même... Tout événement nouveau a un aspect tranché, une marque originale, qui rend absolument impossible de le comparer à un autre événement », et cette observation est confirmée par l'histoire.

Il est intéressant de noter que les néo-hégéliens d'Italie partent de là pour rejeter, par exemple, le racisme, si développé, au contraire, en Allemagne. M. Saitta tantôt paraît admettre et tantôt nier l'existence des éléments matériels qui constituent la race. Dans un pays comme l'Italie surtout, où se sont mêlés tant de civilisations et de peuples divers, il est évident que ces éléments n'ont pas un caractère de fixité absolue. En tout cas, « spirituellement, ajoute-t-il, l'Italien ne diffère pas du Français ou de l'Allemand : tous les hommes possèdent un même esprit, une même raison, que le concept de race tendrait à cristalliser, à immobiliser. »

Comment faut-il donc concevoir la nation ? L'appartenance à la même race, à la même souche, le fait de parler la même langue ne suffisent pas pour la constituer. Il entre dans l'idée de nation un élément de conservation de certains caractères donnés, mais aussi un élément de dynamisme. « En effet, chaque nation a une tendance incoercible à fondre dans son sein des peuples d'une autre langue et possédant d'autres coutumes..., ce qui veut dire que la nation n'est pas une réalité immuable et définitive. Il y a en elle une aspiration puissante, qui traduit un esprit. N'avons-nous pas déjà observé, — rappelle le professeur de Bologne à son jeune auditoire, — que seul l'esprit agit et se développe, tandis que la nature demeure immobile et inchangée ? »

Nous naissons et nous trouvons déjà une nation constituée sans nous, une nation toute faite. Pouvons-nous nous contenter de « cette nation des morts, ombre d'ombres » ?

« Nous aspirons à une conception plus réelle, à une conception activiste de la nation. De même que, dans le domaine de la culture, nous ne pouvons jamais nous arrêter, car tout arrêt représente la paralysie de la vie de l'esprit, de même dans la vie de la nation. Tout arrêt que nous imposons à son élan vital représente sa mort. Cette conception activiste de la nation — conclut-il, — fruit de la conception idéaliste de la vie telle qu'elle s'est formée dans la pensée de Giovanni Gentile, et qui est devenue le patrimoine et la conquête du Fascisme, marque nettement l'éclipse des vieilles idéologies et des vieilles démocraties, qui... vous parlent continuellement de droits à respecter, de droits qui s'imposent à nous, comme si ces droits étaient des colonnes d'Hercule qui emprisonnent l'humanité tout entière. Tandis qu'il n'y a de droits qu'autant qu'il y a des hommes pour les créer. »

Là-dessus, M. Saitta se lance dans une longue digression sur le cosmopolitisme, qu'il déclare « ce qu'on peut imaginer de plus absurde », tout comme ce qu'il appelle le « nationalisme pur », c'est-à-dire fondé sur l'unité d'origine, de langue, d'histoire, etc. « Le cosmopolitisme en effet tend à faire de l'homme quelque chose d'universel, donc... d'abstrait, d'indéterminé, et le nationalisme pur, qu'il faut distinguer soigneusement du véritable nationalisme (entendez : du nationalisme fasciste), s'enferme dans l'idée de nation comme dans quelque chose de limité de tous les côtés. »

Le véritable nationalisme, c'est celui qui sait que « l'humanité

n'existe pas sans se différencier » et que « les nations, différenciations éternelles de l'humanité, constituent la nécessité même d'une humanité ».

La nation est donc quelque chose d'originel, de premier. Mais pas au sens statique communément admis. Ce n'est pas une branche morte, mais un rameau vivant. Dès lors tout s'éclaire. Et d'abord en ce qui concerne les rapports de peuples à peuples.

« Nous pouvons bien, — reprend M. Saitta, — d'un point de vue faussement humanitaire, déplorer les luttes entre nations, mais elle constituent précisément la raison d'être de la nation. Malheur si un seul instant la paix régnait dans tout le monde humain ! Car elle dénoterait arrêt de vie, mort, éternel repos.

« Les oppositions sont donc la condition même de notre existence humaine... Les nations progressent dans la mesure où elles se sentent aiguillonnées à aller de l'avant, à lutter, et la lutte ne peut produire que la guerre. »

Le véritable nationalisme, c'est encore et surtout celui qui se rend conscient du principal élément de différenciation des nations. Nous savons que ce n'est, pour les doctrinaires du fascisme, ni le territoire, ni la religion, ni le langage, considérés en eux-mêmes et isolément, qui constituent la nation, bien qu'ils y contribuent. Ce qui la différencie essentiellement, c'est ce que les Italiens appellent *ingegno* et que nous pouvons traduire par : génie national.

Cette doctrine de la prévalence du « génie national » — très admissible, d'ailleurs, si elle est contenue en de justes limites, — se réclame en Italie du philosophe Gioberti, l'un des précurseurs du *Risorgimento*, l'auteur du célèbre ouvrage intitulé : *De la Primauté civile et morale des Italiens*, dont l'influence fut capitale dans le mouvement pour l'émancipation nationale qui triompha politiquement avec Cavour et Victor Emmanuel II. Elle se réclame surtout de Mazzini.

C'est Mazzini, le type même du doctrinaire idéaliste, qui forme en effet le chaînon par où le sentiment patriotique fervent, mais encore entendu au sens traditionnel et chrétien, se relie à la statolâtrie monstrueuse que les néo-hégéliens d'Italie ont emprunté aux théoriciens du pangermanisme.

Le génie national est donc pour eux le véritable élément créateur de la nation. Mais tant qu'il demeure un principe spirituel,

il n'est qu'une abstraction. L'idée doit se concrétiser, professait Mazzini, dans une réalité politique. Cette réalité politique ne peut être que l'Etat. Ainsi la nation doit s'identifier avec l'Etat.

Mais alors nous devenons esclaves de l'Etat, nous n'avons plus d'individualité propre, objectera-t-on. Si, répond encore Mazzini, puisque l'Etat, en tant que nation, n'est que la volonté commune d'un peuple qui s'affirme lui-même.

En somme, commente M. Saitta, « la nation existe en tant que nous la voulons... *Si l'homme est le créateur de sa propre nation, lorsqu'il se soumet à elle, c'est à lui-même qu'il se soumet.* »

Comment un homme, un individu isolé pourrait-il ne pas agir en conformité avec la nation et avec l'Etat ? Cette hypothèse est inconcevable, explique-t-il encore. Car ou bien l'action de cet homme réussit à détruire l'Etat auquel il s'attaque, et alors il fonde, il devient lui-même un autre Etat. (C'est, par exemple, le cas de Lénine). Ou il échoue, « et alors son destin est fixé : il ne peut pas ne pas être écrasé, réduit en poussière par l'Etat ». Ce sera pour lui l'exil, la cellule ou le poteau d'exécution.

Il ne reste plus qu'une étape à franchir après cela pour faire de la nation ou de l'Etat le Juge suprême du bien et du mal et, à la lettre, pour les diviniser. Cette étape est allègrement franchie, par la transposition, conforme à la logique de l'idéalisme, et à l'orientation vers un terme humain de cette soif d'infini où le philosophe chrétien distingue un appétit naturel de notre âme vers Dieu.

Les néo-hégéliens constatent l'insatisfaction de l'homme, dès qu'il a pris conscience des limites de son être, insatisfaction par quoi il se différencie de la brute. Mais selon leur système, la moralité consiste à réaliser le futur, c'est-à-dire à réaliser un idéal, non à observer des lois et des préceptes posés une fois pour toutes. Si donc le mouvement essentiel de l'esprit : tendance à agir, à progresser, à se dépasser sans cesse, est moral en soi, et si la nation, — *notre* nation, puisqu'une nation abstraite n'existe pas, — se détermine avant tout par le génie national, c'est-à-dire par l'esprit, il en résulte que la moralité se confond avec le génie national. « La nation, déclare M. Saitta, se doit identifier *évidemment* avec la moralité[1]. »

Quel est donc notre devoir pratique ? « C'est, répond-il, de

1. C'est nous qui soulignons, ici et plus haut.

promouvoir, d'élargir, de féconder la vie de cette nation. Puisque nous pouvons dire que nous sommes vraiment moraux dans la mesure où nous cherchons à développer notre personnalité et que notre personnalité se confond avec (l'existence de) la nation. » Oserions-nous la réduire, cette personnalité, à notre pauvre individualité fugitive, lui donner ce sens matérialiste et étriqué ? Non, elle doit tendre à l'universel, qui ne se réalise que dans la nation.

Le syllogisme est arrivé à son terme, l'autonomie de l'individu est entièrement absorbée dans cette idée de la Nation souveraine, que le grand poète hindou Rabindranath Tagore appelle « un des plus puissants anesthésiques que l'homme ait inventés », sous l'influence duquel « un peuple entier peut exécuter son programme systématique d'égoïsme virulent sans s'apercevoir le moins du monde de sa perversion morale, — en réalité se fâchant dangereusement si on la lui fait remarquer[1] ».

Il est parfaitement ridicule, en face d'une telle conception, de revendiquer pour l'individu une liberté quelconque, si ce n'est celle de se sacrifier à la nouvelle idole. M. Gentile nous répondrait par les paroles de sa conférence inaugurale à l'Université fasciste de Bologne : « Nous n'avons aucun titre à nous faire escompter par l'Etat... Créer un Etat fort, c'est-à-dire un Etat moral, qui vive dans la conscience même des citoyens, moyennant le sacrifice continu et l'abnégation de soi, telle est la vraie conquête de la liberté. »

Le professeur Balbino, sous-secrétaire d'Etat de M. Mussolini, qui représentait à l'inauguration le gouvernement fasciste, est encore plus explicite ou, si l'on préfère, plus cynique :

« Cette bonne volonté, prononce-t-il, de servir *la divinité de la patrie* est la voie royale où peuvent se rencontrer même des hommes d'opinions divergentes... Aucune violence n'est mauvaise, mais à une condition : que cette violence ne serve pas un intérêt ou une volonté personnels et matériels, mais dérive comme une exigence intime de notre vie spirituelle, c'est-à-dire qu'elle soit justifiée par une nécessité de notre existence historique... Alors cette violence est sainte.

« ...Dans le Faisceau se trouve réalisée précisément cette idée

1. *Nationalisme* (Paris, A. Delpeuch, 1924), p. 58.

que mon *moi* n'est pas simple, mais quelque chose qui me dépasse, que mon *moi* est l'Italie. »

Remarquez, je vous prie, la force de l'expression ; on ne dit pas : que mon « moi » contribue à la grandeur, au service, à la prospérité de l'Italie, on dit : mon « moi » *est* l'Italie, et l'esprit humain s'étant divinisé, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, la nation qu'il exprime se trouve divinisée par là même.

« Telle est la vérité intime que nous devons découvrir et découvrir dans le Fascisme, que mon « moi » individuel n'est pas une simple et pauvre individualité, et cette espèce de panthéisme national est ce qui constitue la grande vérité du Fascisme... Dans chaque battement de notre cœur il y a toute l'Italie et l'on pourrait dire toute l'humanité. Mais l'humanité n'existe pas, c'est une forme amorphe, l'humanité en soi manque de détermination et par conséquent de conscience, la vraie humanité est l'Italie, qui a repris conscience d'elle-même.

« ... Nous répondrons donc au gouvernement :

« Vous nous aurez octroyé la liberté quand vous aurez augmenté notre « italianité »... Nous nous rebellerions contre un gouvernement qui nous donnerait l'impression que notre italianité trouve un obstacle à son développement culturel et économique, mais tant que nous sentons qu'il augmente notre liberté individuelle » — nous savons maintenant en quel sens il faut comprendre cette expression — « nous serons avec lui à la vie et à la mort. »

Je ne crois pas, en vérité, que l'on puisse trouver dans toute la littérature pangermaniste d'avant ou d'après-guerre des textes plus caractéristiques que ceux-ci de l'hérésie nationaliste. On conçoit que sa diffusion à travers les masses italiennes, d'ailleurs bien peu préparées jusqu'ici à l'accueillir, constitue ce que M. Ludovic Naudeau appelle « l'autre danger », le premier étant l'exaltation des mêmes sentiments en Allemagne.

Le Vatican s'est ému de l'expression blasphématoire donnée à ces sentiments dans un petit livre intitulé : *le Catéchisme du Babilla*, que le gouvernement fasciste a dû désavouer — mais des hommes bien informés affirment qu'il est resté en circulation — et qui était destiné à des enfants de 8 à 12 ans. Tous les journaux ont reproduit le démarquage du *Credo* contenu dans ce catéchisme. Je ne le cite que pour mémoire.

« *Je crois en Rome éternelle et intangible, mère de ma Patrie et centre lumineux et dominateur de la civilisation de l'Europe et du monde ; et en l'Italie, sa fille aînée et très glorieuse ; laquelle naquit par l'opération merveilleuse de Dieu, du sein vierge et fécond du génie, de la sagesse, de la science et de l'art ; souffrit sous le barbare envahisseur, fut crucifiée, démembrée, ensevelie ; descendit dans la tombe de ses pères d'autrefois pour en reprendre l'âme et le cœur, le sentiment et la pensée, et par eux ressuscita au* XIX^e^ *siècle ; remonta au ciel de sa gloire en* 1918 *et en* 1922 *par le triomphe de Vittorio Veneto et la victoire libératrice du fascisme ; est assise à la droite de sa mère Rome, intangible et éternelle ; de là juge les vivants et les morts ; je crois au génie restaurateur de Mussolini et en l'esprit bon, valeureux, actif du peuple italien ; au Saint-Père le fascisme, à la communion des martyrs des Alpes, de la mer, des rues et des places avec ses partisans ; à la conversion des Italiens égarés et traîtres, soit de leur propre mouvement, soit par la grâce des lois sévères ; à la résurrection de l'Empire romain et à sa vie immortelle et glorieuse. Amen !* »

Ce *Credo* fait sursauter, n'est-il pas vrai ? Mais il n'est que la traduction ridiculement emphatique des idées qui s'enseignent sous les dehors du respect pour le catholicisme et avec une sérénité toute philosophique à l'Université fasciste de Bologne et dans maint livre ou article des doctrinaires du nationalisme fasciste, d'un Coppola, d'un Corradini, d'un Marinetti et de cent autres.

*
* *

Il est vrai, et je l'ai dit en commençant, tout le Fascisme n'est pas là. On pourrait m'opposer des affirmations formelles, non seulement de déférence envers la tradition catholique, mais d'adhésion à sa morale et à sa discipline religieuse, de la part de dirigeants fascistes, par exemple celles de M. Fedele, actuellement ministre de l'Instruction publique, et, si je suis bien renseigné, catholique pratiquant, qui, à l'ouverture du Congrès international d'Education morale tenu à Rome fin septembre 1926, déclarait sans ambages aux congressistes, pour la plupart francs-maçons ou tout au moins laïcistes : « Le gouvernement italien estime qu'il n'est qu'une seule forme possible d'éducation morale : celle qui est déterminée par l'Evangile du Christ interprété par la tradition et la doctrine catholiques dans les Dix Commandements de Dieu et dans le catéchisme. Sous l'empire de cette conviction, le gouvernement a

réintroduit dans les écoles l'enseignement de la religion en le rendant obligatoire. Il l'a fait, non seulement parce que cette tradition a aux yeux des Italiens une valeur traditionnelle et historique exceptionnelle, mais aussi parce que c'est là le seul moyen de faire connaître aux masses, en les renseignant sur leurs devoirs les plus élevés, la morale la plus sublime qui se soit identifiée avec la culture humaine, morale que l'Etat accepte, lui aussi[1]. »

On est en droit d'attribuer à de semblables déclarations, ou encore à des discours comme ceux où MM. Rocco et Federzoni, autres ministres de M. Mussolini, ont reconnu que si l'esprit catholique ne pénétrait pas *les consciences*, l'Etat corporatif et le relèvement de l'Italie ne pourraient être qu'une illusion, la modération relative de la protestation élevée par S. S. Pie XI contre la dissolution forcée des groupes de scouts catholiques, mesure prise récemment par le gouvernement italien sans accord préalable avec le Saint-Siège, qui ne pouvait qu'être très douloureuse au cœur paternel du Souverain Pontife et qui lui fournit l'occasion d'une réprobation nette de la doctrine fasciste[2].

« Nous avons des motifs de craindre — déclarait-il — que cette doctrine ne parte d'une conception de l'Etat — ou qu'elle n'y conduise — que par devoir de vigilance apostolique, Nous avons dû signaler par deux fois déjà dans des allocutions consistoriales (14 décembre 1925, 20 décembre 1926) comme peu conforme à la conception catholique. »

Qu'elle *en parte* chez des hommes comme MM. Gentile et Saitta, la chose n'est pas douteuse ; qu'elle y *aboutisse*, même chez des nationalistes catholiques assurément sincères comme MM. Fedele et Federzoni, cela n'est pas plus contestable.

Car il faut bien admettre enfin la possibilité d'un conflit, en Italie comme ailleurs, entre l'Eglise et l'Etat, sur une question d'intérêt général. Nous n'avons eu jusqu'ici que des escarmouches : des violences contre les biens ou contre les personnes de catholiques réputés hostiles au gouvernement ; l'occupation illégale, ici et là, de couvents ou de locaux affectés à des œuvres charitables ; la nouvelle réglementation d'Etat du scoutisme dont j'ai

1. Cf. Dr Georg Maenius, *L'Italie nouvelle et l'Eglise catholique* (*Revue catholique des idées et des faits*, 19 novembre 1926, d'après la *Schönere Zukunft*).

2. On consultera sur cet incident l'article du P. Doncœur, *La Conscription de la Jeunesse italienne dans le Parti National Fasciste* (*Etudes*, 5 mars 1927).

parlé plus haut, abus compensés par de nombreuses faveurs d'un autre ordre.

Mais enfin posons l'hypothèse d'un conflit net et déclaré entre l'Etat et l'Eglise sur une question d'intérêt général. Comment suppose-t-on qu'il se résoudrait ? Ecoutons encore M. Saitta, après avoir critiqué le système théocratique, nous dire ce qu'il pense de la célèbre formule : *l'Eglise libre dans l'Etat libre*, chère à M. de Cavour et qui a été la charte religieuse de la IIIe Italie. Elle représente à ses yeux une utopie, et pire encore. « Penser que ces deux pouvoirs puissent marcher d'accord, déclare-t-il, est, selon nous, une idée tout à fait absurbe » (*assurdissima*). L'histoire de l'unité italienne est là pour le prouver. L'Eglise catholique a beau avoir une origine et des fins supra-terrestres, elle agit en ce monde, elle ne peut pas se désintéresser des questions politiques. Or si l'Eglise n'est pas étrangère à la politique,, — explique M. Saitta, — il faut la concevoir comme dominatrice de l'Etat. Car ou nous concevons l'Eglise comme subordonnée à la vie de l'Etat, et alors elle ne représente plus cette universalité à laquelle elle aspire ; ou l'Eglise domine l'Etat et alors l'Etat à son tour ne représente pas un pouvoir vraiment spirituel, on ne peut plus voir en lui une réalité éthique vraiment universelle, mais il devient l'instrument ou le moyen dont se sert l'Eglise pour ses fins spirituelles. »

Quelle solution alors ? Le Joséphisme ? Non seulement le contrôle des opinions du clergé, mais la réglementation par l'Etat même des détails du culte ? M. Saitta ne paraît pas rejeter cette hypothèse. « L'Etat, déclare-t-il, est un véritable Etat lorsqu'il a conscience de réaliser l'universalité de l'esprit, c'est-à-dire quand il se conçoit lui-même comme un organisme essentiellement moral. S'il en est ainsi, nous ne pouvons plus soutenir que l'Etat doit se désintéresser de toutes ces questions dogmatiques et disciplinaires qui concernent l'organisation même de sa vie. »

D'où les mesures prises pour uniformiser l'enseignement et la formation morale de la jeunesse suivant un critérium national. On concédera à l'Eglise tout ce qui semblera possible afin d'en obtenir l'appui, mais si un conflit surgit, l'Etat devra toujours l'emporter. Aussi, pour M. Saitta, la conciliation politique entre l'Etat italien et le Vatican n'est-elle pas souhaitable. Quel en serait le résultat ? se demande-t-il. « Elle nous conduirait à la subordination de l'Etat italien à la Papauté. Ne nous berçons pas

d'illusions : la Papauté, comme grande puissance internationale, représente une universalité qui a plusieurs siècles d'histoire et dès lors ne peut absolument pas pactiser avec une nation quelconque, puisque la nation constitue la négation même de son universalité. »

On voit donc combien fausse est la position des nationalistes catholiques à l'intérieur du fascisme. Tant qu'il n'y a pas conflit entre les deux pouvoirs, ils peuvent soutenir avec une apparence de vérité que ceux-ci sont faits pour s'entendre, et nous avons alors le rapprochement qui s'ébaucha entre nationalistes et catholiques italiens en 1913, dans une offensive commune contre la Franc-Maçonnerie ; qui continue entre une fraction des uns et des autres dans le Fascisme ; qui s'est réalisée plus largement en d'autres pays. Mais si pourtant le conflit éclate, à quels déchirements de conscience ne s'exposent-ils pas ? Et s'il éclate à propos d'une de ces entreprises de dévastation que sont trop souvent les guerres modernes, et auxquelles la logique même du nationalisme conduit inévitablement, comment auraient-ils le moyen et la force de s'opposer aux courants de passion populaire qu'ils auraient déchaînés, au cas improbable où une résipiscence tardive leur en donnerait la volonté ?

Or il apparaît bien que l'Eglise catholique, rajeunissant ainsi une de ses plus hautes traditions, n'est plus disposée à tolérer que ses enfants prennent une part active et quelquefois prépondérante à des mouvements de pensée qui, soit sous le couvert d'une distinction spécieuse entre le domaine religieux et le domaine politique, soit par une subordination avouée et effective de la religion à la politique, tendent à faire de l'intérêt national la règle unique de la moralité et à précipiter les peuples dans des conflits incessants, pour en mieux réaliser l'idéal, suivant l'expression des néo-hégéliens d'Italie.

Ses principes en ce domaine sont depuis longtemps fixés, peut-être pas cependant avec toute l'ampleur et toute la précision désirables. Mgr Seipel, qui fut professeur de théologie morale avant de devenir chancelier d'Autriche, le constatait récemment dans une étude très remarquée, publiée par la revue allemande *Abendland* et reproduite en Belgique, en France et ailleurs.

Comparant la doctrine du Christ au grain de sénevé dont parle la parabole évangélique, il montre que ce germe fécond n'a pas

développé immédiatement toutes ses virtualités. Comme à l'enfant, qui reçoit une nourriture différente à mesure qu'il grandit, l'Eglise a enseigné d'abord à ses fidèles ce qu'il leur était essentiel de connaître : aux temps apostoliques, leurs devoirs de charité fraternelle, la distinction de ce qui était dû à César et de ce qui était dû à Dieu ; avec un saint Ambroise, un saint Augustin, un Grégoire le Grand, elle prêcha aux empereurs et aux rois eux-mêmes leurs devoirs de justice, et elle le continue au moyen âge avec un saint Thomas d'Aquin, un Suarez, un Vittoria. Mais l'Absolutisme marque un recul dans ce développement progressif du message chrétien : un fossé se creuse entre la morale et la politique, qui subsistera pendant deux siècles et que l'époque révolutionnaire essaiera de combler avec des doctrines humanitaires privées de base solide et souvent dépourvues de prudence. Les catholiques sont absents de la vie publique et ils le resteront à l'aube de l'âge industriel dans lequel nous sommes entrés et où se posent des questions sociales que les époques précédentes n'avaient pas connues.

« Au temps de l'Absolutisme, déclare Mgr Seipel, ils s'étaient habitués à penser qu'il ne convenait pas à de braves gens bien soumis de se préoccuper des questions de gouvernement d'un Etat, que cette prétention présentait quelque chose de révolutionnaire et qu'elle était l'indice d'un mauvais esprit. Ainsi se retiraient-ils, plus ou moins suivant les pays, toujours en arrière. Et le christianisme s'enfermait de nouveau dans les églises et les sacristies ou — quand tout allait bien — entre les quatre murs qui limitaient la vie familiale. On n'aspirait pas à plus vaste influence, sous le prétexte que la vie des peuples ne concerne que les grands d'ici-bas. Mais Dieu ne permit pas aux catholiques de s'éterniser sur d'aussi fausses positions. Quand les hommes n'arrivent pas par leur pensée, fruit du travail et de la réflexion, à marcher dans le droit chemin, alors Dieu les pousse par le stimulant du besoin hors de leur dangereuse passivité. »

Ce premier stimulant, ce fut la transformation du régime économique des peuples modernes et alors Léon XIII intervint pour donner en ce domaine aux catholiques les directives indispensables. La poussée vitale du germe évangélique est-elle achevée ? Qui oserait le soutenir ? Si à la fin du dernier siècle, continue Mgr Seipel, les catholiques avaient encore fait un pas et creusé les questions de morale internationale chrétienne, dont la méconnaissan-

ce a entraîné la guerre atroce dont nous sortons à peine, le monde serait aujourd'hui moins troublé. Dieu a permis qu'éclatât la grande guerre « pour nous amener à accentuer notre marche en avant et en haut dans le sens de la mission chrétienne, pour conquérir au christianisme tous les domaines de la vie. Il y a une question sociale, qui concerne non seulement la vie intérieure des nations, mais leur vie collective ».

Ainsi l'éminent homme d'Etat autrichien montre à l'intérieur du message chrétien un dynamisme spirituel, illimité lui aussi, qui n'a plus cette signification abstraite et païenne que met en évidence la construction idéologique des néo-hégéliens, mais qui se penche vers toutes les angoisses, vers tous les problèmes humains, avec le désir de les résoudre selon la justice.

« Nous pourrions presque croire, — observe-t-il pour finir, — qu'il n'y a plus désormais aucune question morale que les hommes n'aient déjà traitée à l'ombre de cet arbre admirable [né de la semence évangélique]. Mais ceci n'est pas vraisemblable. Il existe encore d'autres domaines que la morale chrétienne doit conquérir, même si nous ne les connaissons pas encore. Nos prédécesseurs aussi, il y a des siècles, ne s'imaginaient pas que notre catholicisme pût s'appliquer à l'étude de la vie internationale et nous-mêmes, dans notre surprise, nous voyons qu'il ne s'agit pas d'autre chose que de développer graduellement ce grain de sénevé confié jadis aux Apôtres. »[1]

* * *

Il me semble que nous pouvons mieux discerner maintenant la parenté profonde du fascisme italien et du bolchevisme, en quoi ils s'opposent essentiellement et pareillement à la doctrine catholique.

Non pas, certes, par la conception d'un Etat corporatif où le parlementarisme n'aurait plus sa place, telle que, par exemple, sans faire l'apologie de la violence ni pousser à la lutte des classes, la propage le fascisme français, profondément différent, autant qu'on en peut juger, de son modèle d'outre-monts et qui relève de la libre critique politique, mais non des censures de la morale chrétienne.

Non pas tant, dirai-je même, par l'exaltation et l'emploi de la violence, la déportation, l'incarcération ou l'assassinat des adversaires politiques — beaucoup plus largement pratiquée, on le sait, en Russie qu'en Italie, et qui eût même pu, dans ce dernier pays

1. *Bulletin catholique international*, février 1927, pp. 56-57.

tout au moins, être presque entièrement évitée, puisque la Révolution fasciste, ayant reçu dès l'origine la sanction royale, possédait le moyen de s'acheminer par les voies légales à la réforme de l'Etat. L'emploi sporadique ou généralisé de la violence n'est pas, quoi qu'on en dise, essentiel au régime fasciste, et le bolchévisme lui-même y recourt moins volontiers à mesure que son pouvoir se consolide.

Ce qui les rapproche dans une commune opposition à l'esprit du catholicisme, combinée en Russie avec une certaine tolérance envers lui et en Italie avec un régime de déférence extérieure et de faveurs officielles, c'est la conception superétatiste des chefs bolcheviks et de la grande majorité des dirigeants fascistes. Niant toute limite à l'autorité de l'Etat, cette conception aboutit ici, sous forme idéaliste, à la divinisation de la nation, là, sous forme matérialiste, à une mystique de l'athéisme intégral, si j'ose dire, qui par tous les moyens cherche à s'opposer à l'universalisme spirituel du christianisme et prétend, comme et contre lui, conquérir le monde entier. C'est là, en vérité, une autre guerre sainte, analogue à celle que connut le moyen âge, lorsqu'il avait constamment à lutter par les armes contre les invasions sarrasines et par la dialectique contre les erreurs de la philosophie musulmane, d'un Avicenne et d'un Averroès.

Tandis que l'impérialisme fasciste rêve de ressusciter l'Empire romain et son organisation toute tendue vers la conquête, le bolchévisme, transposant sur le plan d'une mystique laïcisée l'ambition séculaire d'Israël, rêve de s'asservir spirituellement l'Asie, puis l'Europe et toute la terre. Il reconnaissait récemment, par la bouche d'un commissaire du peuple dont Mgr d'Herbigny et, après lui, le P. Valensin ont cité le propos, que son principal adversaire, encore plus redoutable que l'universalisme capitaliste, qu'il se croit sûr de vaincre, est l'universalisme spiritualiste de la Rome papale, dont les apôtres apparaissent unis à travers toutes les nations de l'univers au service d'une doctrine qui affirme l'existence d'une autre vie et d'un droit supérieur à tout arbitraire humain.

Cet universalisme, ce supranationalisme catholique s'opposera toujours aux théories qui prétendent rénover la vie sociale sans mettre à la base de leurs réformes l'esprit de l'Evangile.

MAURICE VAUSSARD.

L'origine de la vie

Bien qu'insoluble encore par les ressources de la seule biologie, la question de l'origine de la vie mérite cependant d'être examinée, par ce qu'en le faisant on précise les problèmes qu'elle soulève et en même temps on dissipe bien des erreurs ou des équivoques.

Et d'abord qu'est-ce que la vie ? Les définitions n'en manquent pas, mais aucune n'a conquis tous les suffrages et, depuis Cl. Bernard, les physiologistes, voyant l'impossibilité de caractériser la vie par un trait exclusif, renoncent à la définir. Nous rappellerons cependant, comme point de départ, quelques définitions. Pour Cuvier, « la vie est la faculté qu'ont certaines combinaisons corporelles de durer pendant un temps et sous une forme déterminée, en altérant sans cesse, dans leur composition, une partie des substances environnantes et en rendant aux éléments des portions de leur propre substance. *La vie est donc un tourbillon dans lequel la forme est plus importante que la matière.* » Cette définition contient à la fois l'idée du changement matériel incessant qui permet les fonctions de la vie et celle de la forme qui persiste. A ce titre, c'est une des meilleures qui aient été données. Vers la même époque, dans une phrase d'une concision admirable, Royer-Collard mettait en lumière ces deux traits essentiels de la vie : « Vivre, disait-il, c'est en même temps demeurer et changer sans cesse. » La définition de Bichat, « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », est moins heureuse. Qu'est-ce en effet que la mort ? Est-ce le personnage armé d'une faux des anciennes gravures ? En réalité, ce verbalisme romantique dissimule de pures abstractions. La vie, la mort, ne sont point autre chose. La vie n'est point isolable des corps vivants, et tant qu'on négligera dans son étude ce qui se

rapporte à ces derniers, à leur forme, à leur constitution et aux lois générales qui les gouvernent, on ne pourra reconnaître sa vraie nature.

Mais avant d'exposer ce côté morphologique de la question, nous reproduirons une définition de la vie de W. Roux[1] qui manque d'élégance et de concision, mais qui a l'avantage de préciser bien des choses et de mettre en lumière certains points généralement négligés et pourtant de grande importance. Pour W. Roux, les êtres vivants sont des corps naturels qui accomplissent au moins les *fonctions élémentaires* suivantes : 1° ils ingèrent des substances étrangères ; 2° ils se les assimilent ; 3° ils se modifient en employant les corps assimilés (désassimilation) ; 4° ils excrètent les produits de la désassimilation ; 5° ils se conservent entièrement ou presque entièrement inchangés en remplaçant par l'ingestion de nourriture les produits excrétés ; 6° ils peuvent s'accroître par surcompensation des pertes ; 7° ils peuvent se mouvoir par des causes contenues en eux-mêmes ; 8° ils peuvent se diviser ; 9° ils transmettent leurs propriétés aux produits de cette division (hérédité) ; enfin, 10°, les fonctions élémentaires possèdent un pouvoir d'autorégulation. Ainsi plus la nourriture manque, plus l'animal la recherche, mais lorsqu'il en a pris une certaine quantité, son pouvoir de la prendre diminue. W. Roux insiste sur le fait que toutes ces fonctions doivent être réunies dans un même corps pour constituer la vie, car certaines d'entre elles peuvent s'observer isolément dans des corps qui n'ont rien de vivant. L'ingestion de matières étrangères et la division peuvent se rencontrer par exemple dans des cellules artificielles (Traube, Stéph. Leduc, etc.) ; de même les flammes présentent une sorte d'auto-régulation. Mais ni cellules artificielles ni flammes ne peuvent se former et se maintenir si on ne leur fournit, tout préparés, les éléments et les conditions nécessaires à leur constitution, tandis que les corps vivants naissent les uns des autres, s'adaptent à des conditions variées et se procurent eux-mêmes les substances nécessaires à leur vie. Ce qui dans la vie lie indissolublement les propriétés élémentaires, c'est qu'elles sont enfermées, pour ainsi dire, dans les limites de corps définis, spécifiquement distincts les uns des autres par leur forme.

La forme, ici, ne désigne pas simplement la figure ou la configu-

1. Roux, Wilhelm, Die Angebliche Künstliche Erzeugung von Lebewesen. Umschau, 1906, n° 8.

ration externe. Elle comprend à la fois celle-ci et les formes des parties internes dont l'être est constitué. Celles-ci ont d'ailleurs sur la configuration une influence considérable et la conditionnent en grande partie, l'adaptation du corps aux milieux achevant de la déterminer. Les ressemblances extérieures ne suffisent pas à caractériser les êtres, parce qu'elles répondent à de simples convergences de forme dues à l'action des milieux, comme par exemple chez les différents Vertébrés pisciformes, ou bien au développement exubérant d'ornements ou de parties superficielles accessoires pouvant simuler le contour d'êtres de tout autre nature. L'analyse morphologique très poussée de l'heure actuelle écarte toutes les erreurs de cette sorte et la notion de forme prend ainsi une valeur considérable. Nous emploierons donc le mot *forme* pour représenter l'ensemble de tout ce qui définit la composition de l'être : structure histologique ou anatomique, topographie des appareils et des régions, configuration externe en rapport avec la constitution des parties. Le même terme, au pluriel, désignera les principales synthèses morphologiques possibles, les types représentés dans la nature.

La vie se joue exclusivement dans les corps organisés, composés indissolubles de forme et de fonctions. Séparer l'un de ces deux composants, ou en négliger un au profit de l'autre, c'est s'exposer à une compréhension incomplète des choses. Comme l'étude des fonctions a été l'objet de recherches multiples et approfondies, tandis que le côté morphologique a été plutôt sacrifié dans les définitions de la vie, on me permettra d'insister particulièrement sur ce dernier.

Il ne peut être question d'envisager ici, même sommairement, les principales formes que présente le règne animal, bien qu'elles soient peu nombreuses (une dizaine d'embranchements comprenant une soixantaine de classes), mais il importe d'insister sur les propriétés générales qui caractérisent toutes les formes, quels que soient leurs degrés de complexité et de puissance. Ces propriétés sont l'unité et l'individualité, l'autonomie et la spontanéité, enfin la finalité.

L'unité et l'individualité sont — en dépit de quelques apparences contraires, faciles à expliquer — des caractères constants de tout être vivant. L'unité résulte de ce que, quel que soit le nombre des parties d'un corps vivant, celles-ci sont liées entre elles d'une manière évidente. Tout corps vivant se compose en effet de parties

hétérogènes qui se complètent les unes les autres. « C'est un *individu* et d'aucun autre objet, pas même d'un cristal, on n'en peut dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité des parties, ni diversité des fonctions ». (Bergson[1].)

On a objecté contre l'unité des êtres pluricellulaires leur composition par des millions de cellules. Mais dans ces individus, celles-ci ne sont point des organismes indépendants, comme on le dit trop souvent, ce sont des parties subordonnées au tout, possédant individuellement une certaine autonomie qui facilite leur rôle dans l'ensemble, mais absolument incapables de reproduire le tout, de reconstruire l'être duquel elles font partie. De même la prétendue composition coloniale de tant d'organismes ne détruit ni leur unité, ni leur individualité. Elle favorise la reproduction par scissiparité (anneaux des Vers, rameaux des Phanérogammes), mais c'est tout. « Pour que l'individualité fut parfaite, dit Bergson[2], il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne puisse reproduire le tout, mais la reproduction deviendrait impossible. » C'est la réponse décisive à des polémiques sans fin sur l'individualité et l'individu. D'ailleurs, lorsqu'on coupe un rameau pour faire une bouture, on ne fait pas du même coup deux individus distincts. Le rameau détaché doit être planté et soigné d'une manière convenable, et c'est seulement lorsque, utilisant le pouvoir de régénération de toute partie organisée, il a pu engendrer des racines, qu'il est devenu un individu véritable. De même une Hydre coupée en deux forme seulement deux masses qui, revenant sur elles-mêmes, ne se comportent point chacune comme un individu achevé, mais plutôt comme un embryon se développant. Elles effectuent sous cette forme les régénérations nécessaires, après lesquelles seulement deux individus seront formés.

A l'unité et à l'individualité de l'organisme s'ajoute une véritable autonomie résultant, d'une part, de la configuration propre de l'être, qui le découpe en quelque sorte dans la continuité du milieu et le sépare de ce dernier, d'autre part de l'autorégulation de ses fonctions élémentaires qui affermit et assure l'indépendance ainsi obtenue. Cette indépendance n'est évidemment que relative, puisque l'organisme emprunte sans cesse aux milieux qui l'entourent, mais

1. Bergson Henri, L'évolution créatrice, 1907, p. 13.
2. Bergson Henri, L'Evolution créatrice, 1907, p. 14.

elle est merveilleuse cependant comparée à la passivité, à l'inertie des corps bruts.

L'autonomie comporte la spontanéité. Ce mot a soulevé beaucoup de critiques, parce qu'on ne l'a pas toujours compris. Il ne veut pas dire qu'il se produit chez l'être vivant des effets sans causes, mais que tandis que dans le monde physique la réaction suit fatalement l'action, il est loin d'en être de même pour le monde organisé. Toutes les perceptions ne donnent pas lieu immédiatement à une réponse, toute assimilation de nourriture ne force pas l'animal à exécuter sans retard les mouvements qui dépenseraient l'énergie ainsi accumulée. Souvenirs et matières de réserves sont emmagasinés et mis à la disposition de l'être qui s'en servira quand il le faudra pour accomplir ses fonctions. D'autre part, la spécificité que possède toute forme vivante lui attribue une véritable spontanéité, en faisant d'elle quelque chose de nouveau et de particulier dans le monde.

Enfin il est un dernier caractère qui fait corps avec les précédents, c'est-à-dire qui ne peut en être séparé et concourt avec eux à donner aux êtres vivants leur nature si particulière, c'est la finalité, c'est l'appropriation de l'être à une fin.

La finalité a fait l'objet de discussions très vives sur lesquelles nous ne pouvons nous étendre. La question a été traitée récemment d'une manière très approfondie par R. Dalbiez[1] auquel nous renvoyons pour cette étude. Nous essaierons cependant de résumer ses idées. Dalbiez remarque que la vie consiste dans *l'immanence de l'action*. Les corps bruts ne possèdent que l'action transitive, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent agir que sur des corps distincts d'eux-mêmes : un caillou heurtant un autre caillou le met en mouvement. Le vivant, au contraire, possède non seulement l'action transitive, mais l'action immanente, c'est-à-dire une action dont le terme est en lui au lieu d'être hors de lui. Dans les phénomènes de la vie végétative par exemple, le terme de l'assimilation est intérieur, c'est à lui-même que le vivant incorpore l'aliment. Il en est de même pour les faits de connaissance : « Ma pensée, émanée de mon esprit, demeure en lui. »

Vivre, c'est donc se mouvoir soi-même, et par mouvement il faut entendre toute action qui se produit avec changement. Mais ceci

1. Dalbiez R., Le transformisme et la philosophie in Le Transformisme (Cahiers de philosophie de la nature), 1927, J. Vrin, Paris.

demande la présence de parties différentes, l'une motrice, l'autre mobile, l'une transformante, l'autre transformée. La causalité du vivant sur lui-même exige donc la multiplicité de ses parties, mais cela ne suffit pas et il en faut encore que celles-ci soient disposées dans un certain ordre, commandé par la succession même dans laquelle les fonctions s'exécutent. De là la nécessité de l'organisation qui n'est autre chose que l'ordination préalable des parties, permettant l'action immanente de l'organisme. La finalité peut se définir : « l'ordination de la puissance à l'acte ». (Dalbiez[1].)

La finalité ainsi comprise ne prête pas le flanc, comme l'ancienne conception anthropomorphique, aux railleries souvent justifiées des mécanistes. Elle n'affirme pas que *tout a une fin*, mais que *tout agent a une fin*. Il ne manque pas dans l'organisme de détails qui n'ont aucune utilité immédiate, qui résultent des combinaisons du développement ou de la croissance, et ne concourent en rien au résultat final. On peut donc trouver çà et là absence de finalité et même incoordination ou désordre. On peut observer dans la correspondance entre la forme et la fonction bien des degrés de laxité, mais il est évident qu'en dépit du désordre ou de l'accident inévitables par suite de la multiplicité des parties en présence et des conditions de leur développement, *le vivant est fait pour la vie*. Qu'il réalise à merveille ce but essentiel, tous les faits morphologiques d'adaptation et de corrélation le montrent, aussi bien que la durée considérable des formes vivantes.

Les propriétés générales qui viennent d'être étudiées font *l'individu*. La forme durable de cet individu ou *l'espèce* est en rapport en outre avec une des propriétés élémentaires, la reproduction. Celle-ci est un caractère très remarquable des êtres vivants qui permet de trancher la question de savoir si un être est vraiment doué de vie. Le mot « vie » a été en effet appliqué à bien des phénomènes qui ne peuvent lui être comparés que par des métaphores inacceptables. Ainsi quelques savants, frappés par la complexité et l'intrication en quelque sorte ordonnée des phénomènes qui ont présidé à la formation de l'écorce terrestre, ont parlé de la vie de la terre. Malgré tout le talent et toute l'ingéniosité déployés pour soutenir cette comparaison, elle tombe d'elle-même si l'on songe que la terre ne fait point de petits. Il en est de même pour l'expression

1. Dalbiez R., *loc. cit.*, p. 176.

de « vie » appliquée au comportement de mélanges divers (eaux minérales, vins, etc., etc.).

L'ensemble des propriétés élémentaires et des propriétés générales des êtres vivants fait de ceux-ci des êtres véritables, c'est-à-dire pourvus d'une existence propre qui a son principe en elle-même. Rignano[1] admet pour les corps vivants une énergie propre ou nerveuse, mais cette énergie, si elle existe, diffère beaucoup de celles que l'on peut rencontrer dans la nature. Elle n'est point diffuse comme elles, elle ne se rencontre que dans certains corps et sa nature est particulière dans chacun des types en lesquels ces corps se peuvent grouper. Ce serait faire en effet une confusion étrange que de décorer du même nom l'énergie qui fait un Echinoderme et celle qui fait un Vertébré.

Les corps vivants seuls se comportent comme des individus, des systèmes clos (Cuvier) se maintenant par eux-mêmes au milieu d'un monde dont ils se servent, dont les forces leur sont indispensables, mais ne font pour ainsi dire que les traverser sans les changer. Cette opposition si marquée entre les corps organisés, systèmes clos individuels, pourvus d'activité immanente, et les corps bruts, diffus, capables seulement d'activité transitive, matériel pour ainsi dire indifférent au service des premiers, doit être toujours présente à l'esprit lorsqu'on cherche comment la vie a pu prendre origine.

Beaucoup de biologistes trop exclusivement occupés du métabolisme matériel dont les corps vivants sont le siège, et pas assez de leur caractère individuel et systématique, pensent qu'il suffit d'expliquer comment a pu se former la première molécule albuminoïde, pour comprendre l'origine de la vie, puisque les matières albuminoïdes forment la plus grande partie et comme la substance caractéristique des êtres vivants. Pflüger qui a étudié avec beaucoup de soin ce problème a proposé il y a longtemps une théorie ingénieuse, celle du radical cyanogène. La voici en peu de mots : l'albumine qui constitue le protoplasme des êtres vivants se décompose continuellement, dans une certaine mesure spontanément, et plus encore sous les influences extérieures ; l'albumine du blanc d'œuf est très stable. La stabilité de cette dernière est due à ce qu'il n'y a pas dans sa molécule assez d'oxygène pour oxyder tous ses atomes d'hydrogène et de carbone en eau et acide carbonique. Si de l'oxygène est apporté en plus par la respiration, cette oxyda-

1. Rignano, Eugenio. Qu'est-ce que la vie ? Alcan, 1927, p. 153 et suiv.

tion intramoléculaire pourra se faire et l'eau et l'acide carbonique se formant comme molécules indépendantes, la molécule albuminoïde prendra une grande instabilité. D'autre part, on sait que les produits de destruction non *azotés* de l'albumine morte concordent en général avec ceux de l'albumine vivante, mais que la plupart des produits *azotés* n'ont aucune ressemblance avec ceux qui se forment dans le corps vivant. Ces derniers renferment le radical cyanogène (C Az) ; par conséquent, nous pouvons conclure que l'albumine vivante renferme le radical cyanogène, lequel contient une grande quantité d'énergie intérieure. Par là s'explique la grande instabilité de la molécule d'albumine vivante. Comme le cyanogène ne prend naissance qu'à une température élevée, on peut penser que la vie s'est ébauchée à une époque où la terre était encore un corps incandescent.

Bien que la théorie du radical cyanogène soit aujourd'hui abandonnée, il était bon de la rappeler comme tentative pour faire comprendre le passage de la matière inorganique à la matière organique. L'étude des colloïdes a fourni aussi d'autres points de liaison entre ces deux sortes de substances. On sait en outre que ces corps ont une tendance à former des masses limitées, individualisées en quelque sorte (gouttes de gomme ou de résine, fumées, écumes, etc., etc.). Ne pourrait-on voir dans cette propriété la première ébauche de l'individualité des corps vivants ?

Cependant, ces comparaisons sont bien grossières. En effet, outre la variété des micelles qui entrent dans la composition du protoplasme et celle des solvants qui forment l'autre phase du colloïde protoplasmique, si l'on peut ainsi parler, ce dernier comprend lui-même des groupements colloïdes particuliers (cytoplasme non différencié, substances nucléaires, centrioles, mitochondries, etc.), dont l'arrangement réciproque répond à une organisation sans correspondant dans les colloïdes ordinaires.

Le problème de l'origine de la vie ne consiste donc pas seulement dans celui de l'origine des matières organiques, mais dans celui de la constitution d'un corps organisé.

Il semble à première vue que celui-ci ne peut être qu'une cellule, la cellule primordiale ou un être encore plus simple comme la monère d'Haeckel.

Mais la notion de cellule n'est qu'une abstraction. Dans la nature, on ne rencontre pas des cellules, isolées ou groupées, mais

bien des organismes. Ceux-ci sont de deux sortes : 1° les unicellulaires dont la constitution fondamentale est bien celle d'une cellule, mais qui comportent en plus une structure interne et une forme qui les spécifient et en font des êtres vivants particuliers, pourvus de tous les attributs de la vie et capables de se reproduire en quelque sorte indéfiniment ; 2° les pluricellulaires, composés d'un grand nombre de corps qui sont bien essentiellement des cellules, mais celles-ci se sont différenciées de façon à n'être plus que des parties du tout, incapables de le reproduire. Elles se sont subordonnées à l'ensemble dans lequel la plupart d'entre elles, il est vrai, paraissent se comporter comme des organismes indépendants, mais hors duquel elles perdent ce pouvoir. Le reproduction est confiée à des éléments particuliers. La notion de cellule ne se confond donc point avec celle d'organisme. Elle exprime simplement cette loi biologique générale, que la substance des corps vivants est toujours représentée par de petits corps, de faible volume, ayant la même constitution cytologique fondamentale. Mais ces corps ne prennent la valeur d'organismes que par l'acquisition d'une forme, forme spécifique, résultant de la présence des formes internes et de la configuration externe, et capable de se reproduire. Seule la forme peut faire, avec le concours de la substance cytologique, pour ainsi dire banale, des êtres vivants réels, des systèmes clos capables d'action immanente, et de toutes les fonctions de la vie.

L'apparition de la vie sur le globe coïncide donc avec la formation d'un organisme, aussi simple que l'on voudra, mais cependant doué des propriétés spéciales à ce genre de corps et qui en font une individualité propre, une espèce. Toute espèce étant elle-même construite sur un modèle plus général (type), qui est toujours reproduit dans un nombre variable d'autres espèces ne différant les unes des autres que par des traits secondaires, liés à leur appropriation spéciale à des conditions ou à des fonctions légèrement différentes, l'apparition de la vie se confond avec la formation des espèces et nous sommes ramenés ainsi à la grande question de la genèse du monde vivant. Deux réponses s'offrent pour la résoudre.

Pour les uns, qui se rattachent au mécanisme, le simple jeu des forces physico-chimiques a donné naissance, à un moment donné, à des composés organiques qui sont devenus peu à peu le protoplasme vivant. Celui-ci a formé d'abord une cellule simple, dont les descendants se sont différenciés graduellement en des formes

innombrables et variées se continuant depuis l'organisme unicellulaire primitif jusqu'à l'Homme. Cette évolution s'est réalisée par des transformations graduelles opérées au cours de temps extraordinairement longs, et exclusivement sous l'action des forces naturelles : action des milieux et du fonctionnement sur les organismes, hérédité des caractères acquis, lutte pour l'existence, sélection naturelle. L'élimination des inaptes résultant de la sélection a pu faire naître l'idée d'un plan préconçu, d'adaptations et de corrélations intelligentes et voulues. Mais cet ordre et cette harmonie sont secondaires et mécaniquement post-établis ; il n'y a pas de plan préconçu, pas de discontinuité entre les formes, tout est lié mécaniquement. C'est la théorie transformiste, généralement confondue avec la théorie de l'évolution.

Pour d'autres, dont je suis, les êtres vivants sont quelque chose de nouveau, de discontinu d'avec le reste, au moins dans leur individualité et dans leur spécificité, sinon dans la substance qui leur sert de support. Il n'y a pas que des espèces, séparées aujourd'hui mais liées autrefois par mille transitions disparues, comme l'admettent les transformistes. Ces espèces en effet se rangent naturellement dans des types bien distincts (embranchements, classes, ordres), trop différents par leur organisation, par les corrélations *immédiates* nécessaires aux mécanismes différents qu'ils représentent, pour pouvoir dériver les uns des autres suivant les modes connus de la génération et de l'hérédité. Ces types naissent par un procédé qui nous est aussi inconnu que la formation du premier vivant. Si l'on veut cependant les relier les uns aux autres comme le font les transformistes, en les faisant naître par des *mutations* dépassant de beaucoup celles que l'on a pu observer, il faut reconnaître qu'une telle conception se rapproche beaucoup de la nôtre. Attribuer en effet des résultats aussi merveilleux à des mutations agissant d'emblée, sans le frottement de parties plus ou moins bien adaptées à leur rôle, sans le concours du temps, c'est revenir, sans l'avouer, à l'action de forces internes inconnues, mais se manifestant d'une manière intelligente et prévoyante, c'est-à-dire au créationnisme. Ce mot ne veut pas dire d'ailleurs que les espèces systématiques appartenant à un même type aient été créées par ce procédé. Leurs différences sont assez faibles pour qu'elles aient pu prendre naissance les unes des autres par transformation. Il ne faut donc pas essayer de combattre les partisans du créationnisme en les

accusant d'un fixisme absolu qui est bien loin de leur pensée. Mais il ne faut pas oublier non plus que leur opinion est la seule qui soit strictement prouvée, puisque les transformistes reconnaissent, le plus souvent, que les facteurs invoqués par Lamarck et par Darwin peuvent bien avoir fait apparaître des espèces et des genres, mais sont absolument incapables d'avoir causé le développement phylogénétique avec ses rameaux si divergents et si variés.

La confusion faite entre le *transformisme*, théorie mécaniste, et l'*évolution*, concept mal défini, abritant sous une même étiquette les théories les plus contradictoires, depuis un créationnisme indubitable jusqu'à un transformisme décidé, vient alors au secours du premier et le tire du mauvais pas où l'ont mis les recherches contemporaines. On sait bien que le transformisme ne peut pas donner ce qu'il a prétendu, mais le prestige de l'évolution masque son échec.

L. Vialleton,
professeur à la Faculté de Médecine de Montpellier.

Sainte Thérèse d'Avila

Les saints sont à l'honneur dans la littérature contemporaine et les hagiographes pullulent. On peut s'en réjouir, on peut le déplorer. Il y a vies de saints et vies de saints, hagiographes et hagiographes, comme fagots et fagots.

Etudier pour les mieux comprendre, les aimer davantage et les imiter un peu moins mal les grands amis de Dieu que l'Eglise a mis sur ses autels, élite et gloire de l'humanité, c'est un utile et glorieux dessein. Relire les vieux manuscrits, les livres anciens et modernes, différents d'esprit et de méthode qui peuvent aider à mieux connaître le temps, les lieux, les coutumes, les races, les hommes, les œuvres, et, par ces recherches laborieuses, enivrantes, fécondes, ressusciter pour soi et pour les autres des hommes plus grands que nature, des hommes pourtant comme nous, l'effort vaut d'être tenté, même s'il reste impuissant. Il exige autre chose pourtant qu'une agréable facilité de plume, mieux qu'un talent réel, mieux qu'une ardente sensibilité. Les âmes des saints sont des âmes humaines, toujours intéressantes et quelquefois de toute première valeur ; mais ces âmes humaines sont surnaturalisées par l'action de la grâce, elles vivent en Dieu et Dieu vit en elles. Une curiosité même très aiguë qui ne sait être qu'humaine ne comprendra jamais leur sainteté, leur vraie vie, comment dès lors pourrait-elle l'exprimer. Le manque de sens chrétien est une raison, — il y en a d'autres — pour laquelle plusieurs hagiographes contemporains sont restés fort en dessous de leur tâche, malgré de grands talents.

***

Je ne connais pas Mme Jeanne Galzy, et jamais avant d'ouvrir

le volume qu'elle a bien voulu faire parvenir en hommage à M. le directeur de la *Revue Apologétique*[1], je n'avais entendu parler de l'auteur, ni de ses livres. Il faut peut-être m'en excuser, mais l'aveu prouve que j'ai commencé la lecture avec une entière liberté d'esprit, un peu surpris cependant de m'entendre dire que je trouverais, dans la lecture du volume, « pour la première fois, une étude intégrale de la vie de la sainte, étayée non seulement sur les écrits mystiques — dont la systématisation a égaré bien des psychologues — mais sur leur confrontation perpétuelle avec le témoignage de ses lettres, de ses relations spirituelles et parfois même de ses amies ». J'étais certain de ne pas me tromper en pensant que d'autres, avant Mme Galzy, avaient écrit la vie de sainte Thérèse d'Avila, et, comme elle, consulté non seulement ses œuvres mystiques, mais ses lettres, et les témoignages de toutes sortes qu'ils avaient pu recueillir. Des noms venaient à ma mémoire : Ribera, les Bollandistes, Henri Joly, Louis Bertrand, avec le souvenir de cette humble « Carmélite de Caen » qui a bien pu cacher son nom, mais n'a pu dissimuler son talent, sa loyauté historique, son admirable connaissance de l'âme de sa sainte mère et des mystères de la vie spirituelle. Je n'attachai pas toutefois grande importance à cette affirmation : une « prière d'insérer » ignore la modestie, et le document est de mince valeur. Il fallait d'ailleurs le mettre au compte des éditeurs de Mme Galzy, et non au sien propre.

Je lisais donc. En tête de la première page, voici trois textes de sainte Thérèse : une ligne du *Château intérieur*, sixièmes demeures, VII, — ce pluriel m'étonne un peu, mais faute d'impression sans doute : passons ; — deux extraits de *Vie*, c. II. Et le récit commence : « Le petit corps de l'enfant se crispait de crainte. Les yeux ouverts dans l'ombre, elle regardait la chambre. C'était un vaste espace de ténèbres. La nuit qui l'emplissait semblait en avoir distendu les murs et soulevé les poutres du plafond sur lequel flottait un vague halo rougeâtre; le reflet du brasero que la servante avait poussé au milieu de la pièce en s'en allant.

« Le silence épiait comme une bête prête à bondir et souvent des bruits, annonçant des présences hostiles, craquaient, sifflaient, éclataient en pétillements brefs, glissaient avec des frôlements visqueux. Tout ce qui était, le jour, rassurant, soumis, à sa place, était

1. *Sainte Thérèse d'Avila*, par Jeanne Galzy, Les Editions Rieder, prix 15 francs.

libéré pendant les ténèbres. Le bois des coffres reprenait sa vie d'arbre farouche, les peaux des coussins de Cordoue revêtaient de nouveau des bêtes, les toisons des tapis bondissaient. Les murs qui tout à l'heure protégeaient, s'étaient comme fondus, transpercés par l'ombre. Entre la nuit et l'enfant convulsée, il n'y avait plus de barrière... »

Cinq grandes pages, fort bien romancées d'ailleurs, développent l'hallucination d'une enfant impressionnable, qui, un peu fiévreuse, cherche le sommeil. La flamme du brasero devient la flamme de l'enfer, elle finit par s'éteindre, et tout s'engloutit dans une horreur sans fond. D'un geste désespéré, la petite main saisit une croix d'or qui pendait sur la poitrine, elle l'enfonce de toutes ses forces dans sa chair d'enfant, et Thérèse d'Avila s'endort apaisée.

Puis, dans la douceur du pâle matin qui baigne la chambre, elle se réveille. Elle a sept ans, elle se rend à la messe, entre sa sœur aînée Maria et son frère Rodrigue. L'église est si haute et si vaste qu'elle s'y sent toute perdue ; elle admire « saint Joseph qui lui tend son lys, la Vierge, si belle sous sa triple couronne qui penche vers elle l'Enfant et le lui voue comme un petit frère blond ». Une douloureuse *Pietá* l'impressionne et lui tire des pleurs, moins pourtant qu'une gravure que des marchands ambulants suspendent à des fils tendus, près de la porte du Mont Noir, et qui représente une âme dans l'enfer : des démons la tenaillent avec de longues pinces. De retour à la maison, pendant que la nourrice fait manger les deux plus jeunes frères, Thérèse, torturée par le souvenir de la vision infernale, répète avec Rodrigue : « Toujours, pour toujours ! »

Quand don Alonso, le père de Thérèse, est absent, la nourrice raconte de belles histoires de paladins languissant d'amour, de chevaliers qui ravissent les jeunes filles aux longues tresses, et la terrible aventure de don Juan « qui désespéra des filles nobles, enleva des femmes, viola un monastère pour s'emparer d'une nonne et invita, par dérision, à un festin la statue funéraire du commandeur... — Etait-il beau don Juan ? — Imaginez une figure pâle, de longues boucles blondes, des yeux de lumière. De quoi faire un Archange du Seigneur, car le Démon sait se servir des plus belles formes pour la séduction. Imaginez un hardi cavalier, vêtu de noir, à la main fine.

« Et elle imaginait le beau visage du Ravisseur, avec ses yeux pâles et ses blonds cheveux.

« — La nonne doit prier pour lui. Elle sauvera son âme !

« — Elle aura bien de la peine à se sauver. Une servante de Dieu ! La faute est pire.

« Thérèse ne répondait pas. Elle sentait que la vieille disait vrai : mais elle était sûre que la nonne avait prié pour son séducteur. »

Mme Galzy n'indique pas — et c'est dommage — les sources où elle a puisé des détails si précis et si nouveaux. Mais nous comprenons son dessein. Elle veut nous porter à croire que la fille de don Alphonse Sanchez de Cepeda et de Beatrix de Ahumada a été, toute petite, la victime d'une impressionnabilité maladive qui, sans résistance, a façonné, pétri son âme, comme un sculpteur pétrit la glaise de sa maquette. Le procédé est des plus simple. Elle emprunte à la vie de la sainte quelques faits réels : le départ au pays des Maures pour s'y faire trancher la tête, les ermitages du jardin construits avec Rodrigue, le souvenir d'images pieuses contemplées à l'église ou dans la petite chambre d'enfant, quelques mots pris çà et là : « Nous aimions à redire sans nous lasser : Quoi, pour toujours, toujours, toujours ! » elle les dramatise, elle les développe et y mêle ses idées, ses impressions, au point de dénaturer, inconsciemment, je le veux bien, les idées et les impressions de Thérèse. Est-ce là qu'on appelle donner une étude intégrale de la vie intérieure ?

Il est pourtant des témoignages authentiques sur les premières années de la sainte, et qui modifient profondément l'esquisse de Mme Galzy. Thérèse est née, Thérèse a grandi dans une famille de foi et de piété, toute petite elle a été comblée des faveurs de Dieu ; son père « qui se plaisait infiniment à la lecture des bons livres, tenait à en avoir d'écrits en langue castillane, afin que ses enfants pussent les lire ». Elle est beaucoup plus frappée, dans ce premier âge, par les récompenses que par les châtiments éternels, et le fameux « pour toujours » s'applique aux joies du ciel. A la mort de sa mère, elle court se jeter aux pieds d'une image de Marie, et met ses dix ans sous la protection de Notre-Dame, la suppliant, avec beaucoup de larmes, de lui servir de mère. Supposons — ce qui n'est pas — ces traits parfaitement conformes au portrait dessiné par Mme Galzy, il convenait tout au moins de ne pas les omettre ; ils étaient nécessaires à la complète ressemblance du tableau

avec le modèle. Thérèse enfant est une petite impressionnable, oui ; mais c'est aussi une petite chrétienne dont l'impressionnabilité baigne dans la foi et s'en imprègne jusqu'aux moëlles. L'oublier c'est la méconnaître dès ses premières années, c'est s'exposer à ne rien comprendre à sa vie de jeune fille.

Elle a commis des imprudences, des fautes même, imprudences et fautes très vénielles. Sa mère aimait beaucoup les romans de chevalerie ; à l'insu du père elle en laisse lire à sa fille; ils séduisent l'imagination de la jeune Thérèse qui, avec la collaboration de Rodrigue, compose un récit sur le modèle de ceux qu'elle a lus. Ces lectures et ce travail refroidissent sa piété ; elle prend goût à la parure, et devient presque coquette. « Je commençai à faire de la toilette, à désirer plaire, à donner beaucoup de soin à mes mains et à ma chevelure, à me parfumer, enfin toutes les vanités de ce genre, lesquelles étaient nombreuses, car je m'en occupais fort. » Ses cousins, probablement les fils de son oncle Francisco de Cepeda, qui habite une maison contiguë à celle de son père, vivent constamment près d'elle, ils aiment beaucoup leur jeune parente qui rivalise avec eux d'esprit et de bonne humeur. « Je prêtais, dit Thérèse, l'oreille à leurs inclinations et à leurs enfantillages, choses qui n'étaient pas innocentes. » Une cousine aux allures légères, à la conversation franchement indiscrète, trouble aussi non sa foi ou sa vertu, mais l'ardeur de sa piété. Voilà ses crimes. Elle nous les raconte longtemps après la faute, dans la lumière ardente du repentir, illuminée par les grâces de choix qui remplissent sa vie, et ravissent son âme. Elle juge alors les erreurs de sa prime jeunesse avec la rigueur d'une contrition qui, sans doute, n'est pas exagérée, mais qui pourrait nous tromper sur leur vraie nature, si nous en prenions, à la lettre, les termes un peu forcés. « Je dois pourtant, ajoute-t-elle, ce témoignage à la vérité que je n'ai jamais senti en moi le moindre attrait pour ce qui aurait pu flétrir l'innocence, parce que j'avais naturellement l'horreur des choses déshonnêtes... Ce qui me sauva ce fut la crainte de Dieu, que je ne perdis jamais, et ma crainte plus grande encore de manquer aux lois de l'honneur. Ma résolution de le conserver intact était inébranlable, et rien au monde, ce me semble, n'aurait pu la changer ; aucune amitié de la terre n'aurait été capable de me faire fléchir. Pourquoi faut-il que je ne me sois point servie, pour être toujours fidèle à Dieu, de ce mâle courage que je trouvais en

moi pour ne blesser en rien l'honneur du monde ? Par fierté naturelle, j'ambitionnais avec passion de le garder sans tache, et je ne voyais pas combien ma prétention était insensée, puisque je négligeais les moyens nécessaires et que j'évitais seulement avec des soins extrêmes ce qui aurait pu lui porter une grave atteinte. »

Quand l'Eglise eut à formuler un jugement sur les fautes de sainte Thérèse, elle reconnut, par trois fois, dans la bulle, dans les actes de la canonisation, et dans l'office de la Transverbération, que la réformatrice du Carmel avait conservé l'innocence baptismale. Le récit romancé de Mme Galzy laisse une bien autre impression.

Entre Thérèse et Diégo, l'un de ses cousins, elle bâtit toute une intrigue et pas très pure : scènes de passion, scènes de jalousie, escapade nocturne pour aller voir danser une esclave mauresque, une fille d'auberge, comme le dit assez crûment Thérèse, fille d'auberge avec laquelle le susdit Diégo croit recommencer le roman de Tristan. Nous assistons à une soirée de café-concert, pendant laquelle celle qui sera sainte Thérèse en arrive à désirer prendre, sur l'estrade, la place de cette danseuse vers laquelle montent les acclamations, les cris, les paroles, les gestes tendus. A cette minute elle découvre la fascination de la gloire, « l'ivresse de sentir des êtres haletants ne respirer que son souffle ». Pendant la même soirée, elle tressaille sous une haleine chaude et sauvage, affleurant sa nuque ; brusquement retournée, elle « ne reconnaît pas d'abord le mari de Casilda (une sœur de Diégo), dans ce masque haletant, aux lèvres entr'ouvertes, ce masque qui se recompose si vite qu'elle peut se demander si elle n'a pas été trompée par quelque fantasmagorie de lumière » (p. 28).

J'en passe et de plus fortes ; j'ai honte vraiment de m'arrêter à de pareilles vilenies sensuelles, toujours désagréables, odieuses ici. Un auteur a-t-il vraiment le droit d'inventer ces turpitudes, et d'y plonger, même sans lui faire commettre de faute, une sainte noble et pure. Oser écrire qu'un livre aussi déplaisant « ne peut que grandir la vénération des croyants », c'est se moquer du monde, et ajouter tranquillement que « sous une forme lyrique et romancée on ne s'est jamais écarté des suggestions des textes », c'est ou trop bien savoir ce que l'on dit, ou bien n'avoir rien compris aux textes. Je dois à la vérité d'ajouter que ce n'est pas Mme Galzy qui

s'exprime de la sorte, mais toujours la « prière d'insérer » envoyée à la Revue avec le volume.

M. Louis Bertrand raconte, lui aussi, dans sa *Sainte Thérèse*, les mêmes enfantillages, la même « passionnette juvénile ». Je pense même qu'il exagère en écrivant que l'un des quatre cousins Pierre, François, Diégo ou Vincent « réussit à troubler le cœur de l'adolescente ». « L'affection » réciproque qu'avoue la sainte ne semble pas avoir troublé son cœur, au moins d'un trouble inquiétant. « Toujours est-il, conclut M. Louis Bertrand, que cette inclination n'alla pas loin. Elle s'en exagère sans doute le danger. Mais si danger il y eut, ce qui la sauva, ce fut, à l'en croire, la crainte de Dieu et le sentiment de l'honneur. « Rien au monde, dit-elle, n'aurait pu me faire changer en cela. Il n'y avait pas d'amour, de qui que ce fût, qui pût me faire fléchir... » *Pas d'amour de qui que ce fût !* Il semble bien qu'il y ait là un aveu — qu'elle ait répondu, en effet, à l'amour de son cousin. » Cela ne me paraît pas évident, ce n'est pas la conclusion nécessaire des mots soulignés. L'expression peut n'avoir qu'un sens général, et rien n'oblige à l'appliquer à l'un des quatre cousins. A mon sens M. Louis Bertrand la précise trop, mais il m'est bien agréable de reconnaître la délicatesse avec laquelle il traite des matières délicates, il m'en voudrait de l'en féliciter.

Si j'avais le temps et surtout le courage de redire ici comment Mme Galzy raconte l'épisode de Bécédas ; les relations de sainte Thérèse, déjà entrée au monastère de l'Incarnation, avec un malheureux prêtre, qui la confesse pendant la cure, aussi violente qu'irrationnelle qui faillit la mettre au tombeau, on verrait mieux l'abîme qui sépare les deux auteurs. « Les mains de Thérèse sur sa robe de religieuse étaient comme des lys renversés. Instinctivement il les saisit :

— C'est vous qui devriez prier pour moi !

« Elle le regarde, étonnée de ce visage bouleversé qu'il levait vers elle, un visage aux cheveux blonds, aux yeux clairs, noble et beau, étonnant à rencontrer, lui sembla-t-il, dans ce milieu misérable. Mais elle n'osait l'interroger, tant la personne d'un confesseur lui paraissait sacrée. Avec un sourire, elle lui promit ses prières.

« Lorsqu'il sortit de sa chambre, il se trompa de chemin tant il était troublé. Une joie ignorée glissait dans sa poitrine. Sous

ses pas la terre élastique semblait se dissoudre. Il trouvait en lui des élans, des ferveurs oubliées, quelque chose de si ardent et de si suave qu'il sentait en lui le goût des larmes. La petite main qu'il avait tenue dans son geste d'imploration était encore dans sa main » (p. 53).

Et, à l'occasion de ce malheureux qui lui avoue sa liaison avec une femme, et son sacrilège de prêtre, Thérèse éprouve un retour aigu de la jalousie ressentie jadis pour Diego : elle imagine la femme coupable avec le visage pâle de la Mauresque d'Avila. Le prêtre séducteur emprunte les traits entrevus dans son rêve d'enfant : « la face d'ange déchu du Séducteur ». Au lieu de glisser, Mme Galzy appuie, avec une audace et un manque de tact qui surprennent et qui choquent.

***

Son idée est pourtant belle et juste : elle voudrait montrer comment peu à peu sainte Thérèse se détache des autres et d'elle-même pour s'unir à l'Amour Infini. Elle sait voir les différentes séparations qui délient et purifient: séparations extérieures des amis et des parents ; séparations plus intimes du corps par les maladies, de l'âme par l'abandon successif des désirs qui l'obsèdent, du désir du bonheur le plus enraciné de tous les désirs. Thérèse peu à peu comprend que Dieu la réclame toute entière, et, parce qu'il a tout donné, parce qu'il mérite tout, exige tout. Elle se raidit contre la dure évidence, elle résiste : « Se vouerait-elle à cette domination perpétuelle collée à son âme, qui ne pourrait plus rien sentir que ce seul amour ? » (p. 67). La grille du cloître fermée sur sa vie, va-t-elle s'enfermer encore sous la grille de la possession divine ? Pourquoi ne pas faire à Dieu sa part ; pourquoi ne pas joindre à l'amitié divine d'autres amitiés très douces et très pures aussi ? Quittant la maison paternelle pour entrer à l'Incarnation, elle s'écrie douloureusement :

« Amour, amour ! Pourquoi n'es-tu pas dans les choses familières, entre ces murs faits de l'étoffe même de nos souvenirs, dans ces pièces toutes meublées de notre enfance, au milieu des êtres donnés qui sont nous-mêmes plus que nous-mêmes ? Pourquoi ne peut-on pas tresser l'entretien ineffable sur la chanson de la nourrice qui s'assied en été à l'ombre du figuier ? Pourquoi ne peut-on

pas sentir la main se poser sur notre cœur, là, dans ce lit où dormit notre inconscience heureuse de jeune fille ? Pourquoi, en se serrant contre la poitrine virile de notre père dans ses bras si forts et si protecteurs, ses bras si purs où notre sommeil d'enfant dormit parfois, ne peut-on pas te retrouver, Bien-Aimé invisible ? Pourquoi faut-il renoncer aux bavardages doux et monotones des amies, à la chère présence des frères, de la petite sœur aux joues rondes ? Pourquoi faut-il déchirer tant de liens pour porter ta chaîne ? Pourquoi, pour entendre ta voix, faut-il ce vide et ce désert ?

« O Solitude brûlante et brûlée, à laquelle j'aspire et que je redoute ! Pourquoi faut-il perdre le tendre bercement de la maison familiale pour s'offrir à toi ? Pourquoi ne peux-tu pas venir, ô Inconnu, t'asseoir comme un hôte au foyer, et y demeurer, en nous y laissant, mêlé à tout sans rien briser, sans rien perdre, pas même les contacts, habituels à nos mains, des vieux meubles cirés, ni l'odeur des tiroirs des crédences où furent les robes maternelles, les chères robes avec leurs modes désuètes et leurs parfums pâlis !...

« O Bien-Aimé, pourquoi es-tu cet exigeant terrible ? Pourquoi faut-il te poursuivre avec des pieds nus. Pourquoi faut-il s'arracher soi-même à soi-même, dénuder son cœur et torturer ceux que nous perdrons, et nous rendre mort à tout et dire adieu à tout ce qui va souffrir de notre adieu autant que nous-mêmes, et t'acheter de toutes ces douleurs réverbérées en la nôtre et, avec cette ingratitude déchirante, à cause de ton appel, refermer derrière nous la porte de notre maison ? » (p. 43-44).

Supprimez quelques préciosités féminines, au lieu de synonymes vagues, écrivez nettement le mot Dieu : et cette page fort belle devient très exacte. Puisque Mme Galzy pouvait comprendre, puisqu'elle sait exprimer ce qu'elle a compris, pourquoi, cédant aux sollicitations importunes d'une sensibilité troublée et troublante, s'arrête-t-elle à des explications purement humaines, toujours incomplètes quand il s'agit d'une sainte Thérèse ? Ici et là elle semble bien se rendre compte qu'il y a pourtant autre chose, elle entrevoit les mystères de la charité divine. Mais elle ne peut ou bien a peur d'en regarder les ineffables profondeurs. Elle juge l'amour divin comme les affections de la terre, et pense que « sa meilleure victoire est d'être préféré sans cesse » (p. 137). Elle ignore, ce que savent tous les chrétiens, que Dieu doit être aimé pour lui-même,

que nulle affection humaine ne peut être comparée à la charité qui monte vers lui, ni faire nombre avec elles.

Une erreur de fait, moins grave mais non moins agaçante, s'ajoute à cette erreur de doctrine. Mme Galzy ne peut admettre que la charité divine, charité infinie, ait suffi à l'âme et au cœur de Thérèse : la grande sainte aurait, selon elle, toujours éprouvé un besoin inassouvi d'affection créée. Elle a toujours beaucoup aimé, oui; elle a fait parfois trop large la part des créatures et dans la vie de famille et dans la vie religieuse, oui encore ; mais une heure vint où le Jésus de Thérèse fut vraiment tout pour Thérèse de Jésus ; elle aimait alors en Lui, elle aimait pour Lui ; et cette charité surnaturelle n'a pas nui, n'a pu nuire à ses tendresses humaines.

Pour tâcher d'expliquer ou d'excuser cette erreur de fait, on rappelle que Jésus laissa reposer sa tête sur l'épaule de Jean, le disciple bien-aimé, et que divinement aimable il traînait les cœurs après soi. L'Evangile le dit ou l'insinue, mais les mots très calmes dont il se sert, n'offrent aux yeux aucune image troublante, et qui puisse distraire la pensée ; Mme Galzy vit de sensations, elle en imprègne toutes ses pages, elle en gonfle tous ses mots, elle en parfume tous ses souvenirs. La chair de Thérèse est « pulpe de lys, fraîcheur d'aube, transparences » (p. 115) ; idéalisée et pourtant toujours très matérielle.

La vie ascétique, la vie mystique de la sainte disparaissent sous ces effluves, dans ces parfums, derrière ces imaginations romanesques qui peuvent amuser un instant, mais déconcertent, fatiguent et choquent par leur invraisemblance et leur frivolité. Thérèse « disait cette prière si chère à son cœur, ces Laudes qui célèbrent la fin de la nuit. Toujours ce moment lui avait été une inexprimable délivrance, et elle la sentait plus vive dans ce printemps tolédan plus avancé que celui d'Avila. Comme une légèreté de fleurs d'amandiers entrait par la fenêtre. Quelque chose de suave fondait en elle et cette allégresse lui semblait l'approche d'un indicible bonheur. Serait-ce la vision familière du visage céleste et de la forme éblouissante ? ou la voix divine élevée dans le silence de son cœur ?

« Mais cette attente n'était point comme les autres, si rapides qu'elle avait à peine le temps de s'en rendre compte avant l'éclair de la révélation. C'était quelque chose de plus attentif et de plus insinuant. Comme le parfum d'amandier par la fenêtre. Douceur un

peu amère et fondante, saveur presque perceptible à la bouche. Brusquement elle se souvint d'un jour lointain, là-bas, à Avila, dans la campagne, et de tout un champ d'amandiers hâtifs que des paysans avaient taillés déjà en fleurs. Branches roses sous les arbres, fouillis de branches coupées jonchant le sol comme si les arbres se miraient sur la terre, dédoublés... Et sa propre jeunesse sous ses branches...

— Ma mère !

« Elle se retourna. Il y avait devant elle une jeune fille agenouillée dans ses larges robes. Un visage levé vers elle avec ferveur et trouble :

— Ma mère me reconnaissez-vous ? » (p. 133-134).

C'est fort bien dit, mais vraiment sainte Thérèse, voyait-elle passer d'aussi jolies images à l'horizon de son âme et se laissait-elle envahir par d'aussi jeunes sensations, quand, à cinquante ans passés, elle rencontra, pour la deuxième fois, à Tolède, dans le palais de Louise de la Cerda, Marie de Salazar, qu'elle n'avait pas vue depuis huit ans, et qu'elle avait quittée, fillette de douze ans ! Il est au moins permis d'en douter. Et puis vraiment, et puis surtout, est-il admissible qu'elle ait pu, un seul instant, confondre l'attente mystérieuse qui prépare une visite céleste, avec un parfum d'amandiers qui monte, du jardin, par la fenêtre entr'ouverte. Mme Galzy, et bien d'autres avec elle sans doute, pourraient s'y tromper, pas sainte Thérèse. L'auteur, pour traiter son magnifique sujet, semble ignorer les premiers éléments de la vie ascétique et comprendre encore moins la vie mystique ; le déficit est d'importance.

Par des images on peut essayer de figurer le vide de l'âme loin de Dieu, soit qu'elle commence à le chercher, soit que le divin Bien-Aimé, après de délicieuses rencontres, se cache: « Elle se sent possédée par un mal inintelligible dont elle souffre jusqu'à l'abolition de la pensée, et qui se réduit à la sensation de la descente dans un abîme où il n'y aurait rien que cet abîme et, en lui, sa chute éternelle. » Mais une image sera toujours impuissante à figurer la vie d'union, la vie fondue en Dieu : « Il n'y a point de division entre vous et moi » disait Thérèse à Jésus. La *Sainte Thérèse d'Avila* de Mme Galzy nous renseignera encore moins sur les états merveilleux, les grâces extraordinaires et les extases de la grande carmélite. Thérèse est pourtant l'un des docteurs les plus sûrs de la science mystique. L'Eglise souhaite que sa doctrine toute

céleste devienne l'aliment de la pensée et de l'intelligence des chrétiens. N'en rien dire, c'est laisser de côté le meilleur, l'âme du sujet ; c'est trahir, c'est diminuer la sainte. Le fardeau était trop lourd, il eut mieux valu ne pas essayer de le soulever.

***

De Thérèse d'Avila, messagère de surnaturel, Mme Galzy n'a guère vu que le charme humain. Elle l'a cherché avec toutes les curiosités de sa sensibilité de femme, elle y revient sans cesse, elle insiste sur des détails puérils, elle nous en fatigue. Elle décrit les mains de la sainte, ses belles mains, elle sait « leur grandeur, leur forme plus pure que celle des autres mains de femme, leurs lignes simples, sans ovales d'ongle, ni fuselés de doigts : les sensuelles féminités. La manchette de toile les emmaillottait délicatement jusqu'à la paume. Et dans ce linge qui semblait la préserver de sa blancheur, la main apparaissait.

« D'abord sa paume étroite, d'où le pouce naissait un peu long presque au niveau de la seconde phalange de l'index. Puis les autres doigts, fermés et un peu virils, s'élançaient vers le médium dominateur. Ils dessinaient leur inégalité harmonieuse comme celle d'un jeu de fleurs royales. Et la montée de ces doigts était déjà comme un élan, une prière enclose que le médium élevait aussi haut qu'il le pouvait sur sa pointe dominatrice. » (p. 101-102).

Mme Galzy contemple les mains de Thérèse d'un regard « qui touche et soupèse, d'un regard de vivante sur de la matière vivante » ; elle entend « sa belle voix profonde » (p. 200) ; « la voix la plus belle que jamais le monde entendit » (p. 230) ; elle voit la sainte au parloir du monastère de l'Incarnation, « dans sa robe de fin drap brun sur laquelle se croisait l'ample manteau, blanche et brune, avec la seule tâche de carmin de ses lèvres » (p. 68); elle s'arrête émue devant « ce visage vieilli et beau, cette transparence de chairs fondues, ce fléchissement émouvant des lignes du menton où la vieillesse s'est inscrite. Les pommettes saillent un peu et la joue au delà s'évide et cette courbe affine le visage comme l'affinent les minces sourcils élevés et la ligne si pure qui les attache à l'arête du nez, dont les narines sont rigides » (p. 222). Ribera, je le sais bien, Ribera le premier historien de Thérèse a, lui aussi, dessiné son portrait ; il en tenait les détails très particuliers de personnes qui l'avaient vue et avaient eu la facilité de

la considérer à loisir ; mais l'esquisse une fois tracée, il n'y revient plus. Il l'a faite parce qu'il fallait la faire, sans s'y arrêter. Ceux qui, pendant sa vie, conversaient avec Thérèse voyaient un peu comme sans les voir, ses yeux, ses mains, son visage, tout son être extérieur ; l'âme les attirait d'abord, les captivait dans sa grâce et sa beauté naturelles et surnaturelles. Ce sont les pensées, les désirs, les vertus, l'intérieur qui intéressent aussi Ribéra. Je ne veux pas dire que Mme Galzy n'en goûte pas ici et là le charme vivant et profond, mais trop souvent elle ne voit l'âme que dans le corps. Même quand elle traite des rapports tout surnaturels de Thérèse avec Dieu, elle a des mots qui froissent au plus intime nos délicatesses chrétiennes. Elle matérialise cruellement des sentiments dont elle a pourtant reconnu la spiritualité tout immatérielle. Je ne ferai qu'une citation et peut-être est-ce déjà trop : « Elle (Thérèse) marquera toujours dans le livre de sa vie, le caractère immatériel de ces apparitions et aussi sa tendre familiarité avec son Dieu. Il n'est plus la révélation foudroyante. Il devient l'ami. Elle se jette vers lui avec ce besoin de protection qu'ont les femmes les plus fortes. Parfois, de toute sa maternité inemployée, c'est elle au contraire qui le berce. Elle se substitue à la mère de douleur pour sentir le poids du grand corps animé sur ses genoux, et puis, de nouveau, toute petite et perdue, c'est elle qui s'appuie à la grande présence surnaturelle.

Car tout amour infini contient toutes les sortes d'amour » (p. 118).

Voilà des mots à ne pas trop presser, des images à ne pas trop regarder. Le verbe de Dieu a voulu, dans son amour incompréhensible, unir à sa Personne divine un corps humain devenu, par cette union, le corps d'un Dieu. Il a revêtu notre chair pour racheter les hommes coupables, il ne l'a pas revêtue pour donner un aliment à la maternité inemployée des âmes qui ont choisi de n'aimer que Lui. Sainte Thérèse avait trop de foi reconnaissante et trop d'affectueux respect pour concevoir une idée baroque et s'arrêter à cet odieux blasphème. Il est regrettable, à tous égards, que Mme Galzy ne l'ait pas compris. Combien de fois hélas, à lire les 250 pages du volume ai-je été obligé de faire semblables remarques et de formuler des blâmes pareils. Les lignes, si belles pourtant, qui racontent la mort de la sainte, sont encore tout humaines. Qu'on les compare à celles de Ribera! Sans doute Thérèse mourante a pu revoir en esprit et la ville d'Avila et la maison paternelle, « des

chambres où des enfants passaient avec leurs petites têtes rondes. Et parmi ces têtes d'enfants, elle reconnaissait celle de Rodrigue, telle que son souvenir l'avait gardée, toute bouclée de lourds cheveux noirs. Une grande douceur d'enfance riait dans le petit jardin et il y avait contre le pilier un jasmin tout fleuri d'étoiles blanches. Une petite fille assise sur un escabeau chantait auprès d'une vieille servante. Et elle savait que cette petite fille c'était elle-même, et que la maison existait toujours avec son bruit de rires et de voix joyeuses d'enfants » (p. 247). Elle a pu, elle a dû penser longuement et maternellement à tous les monastères fondés par elle, aux religieuses, ses filles, dont les prières et l'amour la soutenaient à cette heure dernière ; elle a fait revenir Anne de Saint-Barthélemy qui s'était éloignée un instant sur l'ordre du Père Antoine de Jésus, pour mourir entre ses bras. « La pauvre Anne de Saint-Barthélémy soulève doucement le corps glorieux. Elle le serre entre ses mains passées sous les aisselles. Elle élève sur son épaule la tête déjà ballottante. Elle soutient cette poitrine où râle le souffle expirant.

« Et le corps fléchissant fléchit encore. Mais de toute sa force elle le tend au monde, comme si, de partout, des couvents où l'on prie pour elle, des Carmels qu'elle a fondés, des confins de la Chrétienté et peut-être même de l'infini des temps et des lieux, on pouvait voir la Sainte mourir.

« La Sainte sent les bras qui la portent raidis d'une force singulière. Son agonie s'y abandonne. Et son visage rajeuni par la mort parut embrasé de clarté » (p. 250).

Thérèse mourante a dû pourtant penser à autre chose et faire d'autres gestes. Les dernières lignes du livre de Mme Galzy sont très incomplètes ; le récit du P. Ribera qu'elle a lu certainement donne des détails qui devaient s'ajouter à ceux-là ; des faits que la Mère Anne de Saint-Barthélemy raconte, dont elle a été le témoin : Sainte Thérèse reçut le Saint Viatique. Tout abattue qu'elle était et dans une prostration mortelle, elle se leva soudain sur son séant. Quand le Saint-Sacrement entra dans sa cellule, il fut nécessaire de la retenir et de l'empêcher de sortir de son lit. Son visage surnaturellement rajeuni devint très beau et enflammé ; elle s'écria dans la joie de son âme : « Seigneur, il est temps de nous voir »! Elle attendait depuis si longtemps : une présence de foi, des pro-

nesses ne lui suffisaient plus, l'heure était venue de contempler e divin et rayonnant visage de l'Epoux bien-aimé.

Sainte Thérèse reçut l'Extrême-Onction, humblement elle demanda pardon de ses fautes ; *Cor contritum et humiliatum, Deus non despicies.* Elle mourut dans les bras de la Mère Anne de Saint-Barthélémy, qui n'était alors que la Sœur Anne de Saint-Barthélémy, mais elle mourut enivrée, extasiée d'amour divin. « On voyait, dit la Mère Marie de Saint-François qu'elle conversait avec un interlocuteur mystérieux. Sa figure, par moments, changeait l'expression, s'illuminait comme au spectacle d'on ne sait quelles merveilles. Puis, ayant poussé deux ou trois faibles gémissements, elle rendit le dernier soupir... Son visage était embrasé comme un soleil couchant. »

Les faits dépassent toutes les imaginations : un historien n'a pas le droit de les omettre.

Si je faisais ici de la critique littéraire, il me serait facile et très agréable de rendre au talent de Mme Gazy un juste hommage, elle a écrit avec toute sa sensibilité, avec tout son cœur, la vie de Thérèse d'Avila qu'elle aime d'un grand amour ; certaines de ses pages sont superbes et plusieurs analyses d'âme d'une profonde et fine psychologie. Mais Thérèse d'Avila s'appelle sainte Thérèse, et sa vie est une histoire qu'il faut raconter et non imaginer, sa psychologie est à la fois humaine et divine ; à mon grand regret, je dois dire que Mme Galzy romance bien mal à propos une magnifique histoire, elle semble ignorer le charme très pur et la surnaturelle emprise de la sainteté chrétienne. Son livre n'a pas de place sur les rayons d'une bibliothèque catholique, et je ne conseillerai à personne de le lire.

A. Hamon.

Henri Charlier, ou un artiste dans la paroisse

Un ruban de craie monte à travers la masse sombre des pins. Les pieds trébuchent sur des éclats de silex plus coupants que l'acier (Troyes n'est pas loin, qui était le grand marché de pierres à fusil). Une fine odeur ignée se mêle dans l'air à la poussière de chaux. Et dès que le coteau décline, le Mesnil-Saint-Loup apparaît, à mi-distance, sur sa hauteur. Le site est vaste et désolé ; les lointains, merveilleusement bleus... Des œillets sauvages fleurissent encore çà et là. L'atmosphère est d'une qualité exquise. Tout cela, au printemps, doit être admirable de douceur et de spiritualité ; et c'est sur ce modèle que je me représente le paysage galiléen.

A peine arrivé : — Que de saints reposent là ! m'entends-je dire. Est-ce mon hôte qui a parlé, ou les pierres du village, ou l'air des champs ? J'écoute de toute mon âme, en passant la grille du petit cimetière. Les saints qui reposent là depuis le grand demi-siècle que le Père Emmanuel a voué la paroisse à Notre-Dame de la Sainte-Espérance, c'est d'abord lui-même, sous cette dalle de granit. Il n'a pas eu long chemin à faire, de son église à son tombeau. Voici, là devant, son premier presbytère, lequel étant devenu lieu régulier par l'affiliation à la Congrégation olivétaine, il n'y pouvait plus recevoir ses paroissiens. Alors il construisit de ses mains, à l'entrée, un parloir, c'est-à-dire ce pauvre cube de charpente et de maçonnerie. N'est-ce pas à pleurer de tendresse, à ces recommencements d'Assise ? Le vénérable édicule penche, penche dangereusement depuis quelque temps : il faudra le remettre d'aplomb un de ces jours.

La maison elle-même a reçu les oblates qui survivent à la persé-

cution. Leur ancien monastère est vide. Ou plutôt non, pas de ce moment. Quelques jeunes bénédictines sont venues s'y installer pour les mois d'été, afin d'apprendre le dessin ; et la maison muette a repris ses sonneries régulières, avec le chant des offices. Elles ont amené avec elles, les douces moniales, une petite sœur de six ans, une alumnate, comme elles disent ; et là, *toutes ensemble, elles rompent leur pain avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu* et illustrant des livres liturgiques.

L'abbaye des Pères ne fait qu'un avec l'église. Construite comme le premier parloir à l'idée et en partie par les mains du Père Emmanuel, cellules, réfectoire, oratoire, salle du chapitre, on reconnaît sans trop de peine la membrure d'un monastère. La hiérarchie monastique s'y ordonne pareillement, avec l'abbé, le prieur, les moines de chœur, les frères convers, sans oublier les oblats, puisque c'est un oblat que nous venons précisément voir. Oui, le frère Henri Charlier participe de son mieux à la vie commune, tout en sculptant ses pierres au dehors, dans sa cour ou dans son atelier. Il a sa place à l'oratoire, son chœur dans la psalmodie. D'où il passe à l'église paroissiale, pour y chanter encore et y faire chanter.

Il faut voir ces dimanches du Mesnil, avec leurs deux messes, leur catéchisme, leurs vêpres et leurs complies ; et toujours l'assemblée, l'*ecclesia*, unanime ! L'expression des visages, si vous la remarquez, et non pas seulement à l'église, est bien remarquable. Qui a cette physionomie, cette démarche, ce port de tête, celui-là fait oraison ; il a le sens de la grâce et du péché ; il vit dans la pensée des fins dernières ; il répète depuis sa petite enfance l'invocation chère au Père Emmanuel : *Notre-Dame de la Sainte-Espérance, convertissez-nous.* D'autres paroisses, en d'autres contrées, ont autant de pratique religieuse peut-être, non pas sans doute cette qualité de religion. Ce ne sont point ici les longues habitudes, la tradition simple des régions heureuses : témoin les environs ; ce ne sont pas non plus les formations de combat qu'on rencontre assez communément aux paroisses neuves. Non ; tout a ici un air intérieur. C'est un esprit de componction et de prière, une collaboration je dirais systématique avec la grâce, des exercices suivis, de lentes maturations.

Combien admirables, à cet égard, nos Pères les anciens missionnaires bénédictins ! *Ils arrivaient en pays idolâtre ; ils cherchaient*

un lieu solitaire, un site inabordable ; là, ils se mettaient en prières, luttaient avec les démons, les bêtes sauvages, se bâtissaient une hutte en bois, chantant les psaumes aux heures canoniques du jour et de la nuit. Quand ils avaient prié, souvent des années, des paysans, des bergers venaient les voir, leur demandaient qui ils étaient, ce qu'ils faisaient ; de là aux premières leçons du catéchisme, il n'y avait qu'un pas : avec le temps, il y avait des catéchumènes. Orationi et ministerio Verbi instantes erimus. *Puis une chrétienté surgissait : la persécution pouvait venir, elle était vaincue, et la foi triomphante était plantée dans les âmes.*

Ainsi parlait, en plein XIX^e^ siècle, ce moine, ce fondateur, ce chrétien antique. C'est pourquoi, le frère Henri (car on n'oublie pas que notre objet est de définir son art) ayant peint les douze Apôtres à même le mur de l'abside, les figures rappellent les hommes religieux qui de près, qui de loin édifient la petite chrétienté du Mesnil ; et, comme de juste, le Père Emmanuel a prêté ses traits à saint Pierre. Il n'est pas jusqu'à l'inscription grecque de Notre-Dame de la Sainte-Espérance qui ne nous reporte en esprit à l'antiquité chrétienne. Ne sortons pas de l'église sans la saluer, la Reine et Patronne du dévot pays.

Sur la petite place, à l'ombre du clocher (c'est le cas de le dire), les paroissiens s'assemblent tous les dimanches soirs, pour deviser et jouer aux boules, — encore une institution du Père Emmanuel. A deux pas enfin, la maison de l'oblat sculpteur.

Le long corps de bâtiment se développe sans étage, son puits devant la porte (il faut creuser à cent pieds, par ici, pour couper une source). O France, race ménagère ! La main qui sert à table, orne aussi la cheminée ; qui tire l'aiguille, tient aussi la plume. Car les Lettres habitent cette demeure de concert avec la Sculpture. Une même œuvre, au fond, sous des espèces différentes.

A l'un comme à l'autre, à l'hôte et à l'hôtesse, une amitié illustre a laissé son souvenir. Le suprême témoignage en est une ligne de longue et fine écriture sur le coin d'un bulletin qui parlait du poème d'*Eve*. *On dit que c'est pour demain, chère amie : le fidèle Péguy, 30 juillet* 1914. Nos sentiments à l'égard de cet homme, nous peinons à les expliquer à plusieurs de nos frères. Nous qui avons appris à lire dans les écoles de la République, et puis dans les livres du Symbolisme, voici qu'un homme de notre race et de notre promotion nous restitue la vive image de la chrétienté. Office

inestimable. Il nous raconte Jeanne d'Arc et saint Louis, le comte Hugo, le bon ouvrage ; il refait à notre intention le *Discours sur l'histoire universelle*. — Maintenant vous pouvez mourir, disait à l'auteur d'*Eve* l'artiste redevenu chrétien.

Or donc, né en Bourgogne, à quelques lieues d'ici, au milieu des vignes (qu'il faisait bon bêcher sur la trace des aïeux !), Henri Charlier commença par dessiner suivant les règles, travailla un moment chez Bourdelle. Il avait le sens du relief, le sens de la lumière. Un beau jour, je ne sais quel Anglais passe, arrivant d'Italie. — Comment dessinez-vous ? demanda-t-il. — Comme ceci. — Non, ce n'est pas ça, prononça le voyageur, qui avait vu les Primitifs. Regardez... Ayant regardé, le jeune Bourguignon se prit à réfléchir, recommença tout par le commencement, découvrit le dessin, s'en rendit maître, et de la couleur par surcroît.

Car enfin, de quoi s'agit-il dans les arts plastiques ? Essentiellement, de traduire la forme. Et le moyen ? Une ligne pure. C'est-à-dire qu'en face d'un objet il importe d'abord de comprendre : *intelligere*, ou lire au dedans. C'est un des très beaux sens de la parole léonardesque, que *la peinture est chose mentale*. Soit un arbre, par exemple, une branche de pommier, une pousse de fougère. Qui veut transporter ces formes vivantes sur sa feuille de papier, doit premièrement les voir en pensée, dans leur être et dans leur histoire. Et il y met le temps qu'il faut.. Ceci étant fait, qu'est-ce, pour lui, que de tracer l'arabesque sur une surface blanche ? Un beau dessin, de lignes pures et quasi spirituelles, c'est comme une définition plastique. Chesterton n'a-t-il pas défini (ou à peu près) l'homme, un animal dessinateur ? Léonard, Hokousaï, Honnecourt, les cavernes ou les Pyramides : une juste technique n'a pas d'âge ni de frontières. Souvenons-nous qu'il y eut un art universellement intelligible en chrétienté, et même au delà, depuis l'Irlande et la Perse jusqu'à Nijni-Novgorod. Mais c'était, il faut le dire, avant les invasions du naturalisme, notre cher naturalisme dont nous aimons trouver les premiers commencements chez le grand Giotto.

Rien de plus instructif, au point où nous en sommes, que de considérer trois petites Vierges peintes par notre hôte à quelques années d'intervalle. La première est d'un élève des Beaux-Arts ; la seconde révèle l'apprenti d'une bonne technique ; la troisième est d'un maître, et d'un maître chrétien. Et ce petit panneau, j'aime

à songer que, présenté à des artistes, la seule vertu d'art les mettrait à genoux ; à des missionnaires, ils l'emporteraient en Chine.

La guerre, mon Dieu ! le prit en pleine croissance. Il quitta son ouvrage, accomplit ponctuellement, chrétiennement, les tâches diverses que la France lui imposa. La mystique de Jeanne et de Péguy l'accompagnait sur le front comme à l'arrière, relevant les blessés, soignant les malades, ensevelissant les morts. Il ne peignait plus, ne dessinait plus ; mais, sans y penser, tout à son devoir présent, sa vie de mobilisé le préparait à son œuvre d'après guerre.

Lorsqu'il connut la taille directe, alors la sculpture l'intéressa. Dès là qu'il s'agit de tailler la pierre, alors c'est bien, le Bourguignon sait de quoi l'on parle. L'essentiel, sur ce point encore, entraîne l'universalité. Michel-Ange taillait le marbre, et Phidias pareillement. Tailleurs de pierre, les Egyptiens, les Assyriens, et nos anciens du moyen âge. Les plus grands siècles de la sculpture ne sont-ils pas le vi^e^ avant Jésus-Christ et le xii^e^ après ? Notre Parthénon, à nous, c'est Notre-Dame de Chartres. Par l'invasion du modelé et le règne du modèle (ce qui n'est point, malheureusement, un à peu près d'humoriste, mais de l'authentique histoire), on sait ce que les arts ont perdu, et en particulier la statuaire religieuse. La grande, la chaste sculpture ne se reconnaît plus aux anatomies charnelles, ni aux émotions de théâtre. Pure de tricherie, elle se retourne, loyale, vers l'architecture, sa mère ou pour le moins sa suzeraine. Elle regarde vers l'église.

Bref, l'*Arche* était fondée, que le grand Claudel avait prophétisée sans le savoir. *Béni soit Dieu qui a fait de moi un père d'églises, Et qui a mis l'intelligence dans mon cœur et le sens des trois dimensions ! Je ne taille point du dehors un simulacre. Mais comme le père Noé, du milieu de mon Arche énorme, Je travaille au dedans et de partout vois tout qui monte à la fois ! Et qu'est-ce qu'un corps à sculpter au prix d'une âme à enclore Et de ce vide sacré que laisse le cœur révérent qui se retire de devant son Dieu ? Car l'artiste païen faisait tout du dehors, et nous faisons tout de par dedans comme les abeilles.*

Donc, l'architecte, le sculpteur, le peintre, le verrier, l'orfèvre, tous les artisans d'une église s'unissent en confrérie, soumis au maître d'œuvre, c'est à savoir l'architecte, enseignés du théologien, du liturgiste et du philosophe, soutenus par la prière des

fidèles. Réforme profonde. Depuis longtemps le régime des arts est devenu anarchique et académique tout ensemble : anarchique, puisque chaque art et chaque artiste opère pour soi, à l'écart, et, pour ainsi dire, en vase clos ; académique, c'est-à-dire que la formation se réduit à un rare enseignement ou une morne routine, suivant des canons dénommés classiques. Aussi demandez à nos contemporains de nous montrer leurs œuvres religieuses ! La plupart continuent de vivre sur les techniques et l'esthétique de la Renaissance : peu de vie, encore moins de religion. Vite à ce régime individualiste et scolaire opposons l'esprit architectonique et artisan du moyen âge. Les arts forment une hiérarchie, et tous ensemble ils ont à concourir à des fins sociales et religieuses. Une formation véritable est apprentissage, ou *tradition* vitale d'un esprit et d'un savoir-faire, dans la production commune d'une œuvre réelle. Plusieurs, il est vrai, ont compris l'erreur classique, et ils ont cru la corriger en passant avec armes et bagages aux romantiques ou aux impressionnistes : de la vie certes, mais (sauf des rencontres heureuses) plus sensible que spirituelle ; finalement peu de chose pour l'église. En réalité, nous avons, nous chrétiens, notre esthétique propre, et dans les techniques même nous avons notre mot à dire.

Que l'on ne se contente donc point de répéter à l'artiste chrétien qu'il lui est demandé une œuvre belle ; car il demandera de quelle beauté. Il y a des beautés spirituelles et des beautés charnelles ; il y en a de chrétiennes, et qui, pour comble, ne sont point de valeur égale. Qu'est-ce que ces *Mises au tombeau* du xv^e^ siècle, sinon premièrement des figurations pathétiques ? La *Cène* de Vinci est une page de psychologie plus que toute autre chose ; et telle *Madone* de Raphaël, un charmant tableau de genre (nous avons connu depuis les tableaux d'histoire, avec ou sans couleur locale). Sera-ce en ces diverses lignées que nous chercherons les saintes images devant qui nous recueillir et prier ? *Un homme avait deux fils. Songez à tous les moyens de l'art pour raconter cette histoire, et à tous ceux qui peuvent en tirer ou un drame, ou une histoire pittoresque, ou un roman, ou une féerie ; et voyez ce que Notre-Seigneur en a fait.* Le but de l'artiste chrétien, en définitive, c'est de porter les âmes vers Dieu, le vrai Dieu, *le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ.* L'artiste chrétien voudrait que l'effet propre de son art fût de transfert et d'exhausse-

ment ; que, par le ministère de son art, l'âme fidèle fût portée du plan de la nature à celui de la grâce. Quelle maîtrise ne requiert donc pas un aussi haut dessein ? Quelle prudence en même temps que quelle ferveur dans l'usage des créatures ! Et quelle sûre discrétion dans le maniement tant des techniques que des matières premières !

Si quelqu'un aujourd'hui approche d'un tel idéal, c'est assurément M. Henri Charlier. Sa pensée est d'une plénitude et d'une netteté rares ; son art, en pleine efflorescence.

La grande statue que la ville de Sainte-Menehould avait vouée à sa Patronne durant la guerre, marche la première de la famille. Certains eussent imaginé une sorte de guerrière, avec un long bras étendu. Non, dit l'oblat sculpteur : la sainte fille posera une main sur sa poitrine, et l'autre tombera simplement le long du corps. La protection des Saints ne consiste pas en gestes, mais en prière ; la protection des Saints nous arrive par voie spirituelle. Et l'art du reste, l'art de sculpture, qui aime le solide, va sur ce point au devant de la foi intelligente, *fides oculata, ars sancta*. Juste idée, plantée comme une borne profonde au début d'une carrière, et d'où pourrait partir un renouvellement de l'imagerie pieuse.

L'Archange saint Michel, pensez-vous qu'il ait eu à s'élancer en guerre, comme dans le tableau célèbre ? Le pur esprit eut pour arme une pensée et un vouloir ; et, vainqueur, il s'attriste de l'avilissement d'un Ange. Ainsi le dessin est tracé, que le très fidèle Py traduira dans le bois dur.

Quelque bourg lorrain voulant honorer sa sainte héroïne, ce sera donc une paysanne de treize ans, qui se recueille en serrant l'épée nue sur sa cotte. Et ce que nous attendions depuis cinq cents ans nous est enfin donné : une *Vocation de Jeanne d'Arc*. En peu d'années, après son poète, la Pucelle trouvait son statuaire. Quand elle parut au Salon d'Automne 1922, cette effigie douce et grave, les gens se regardèrent, comme à la révélation d'un maître. Entrer dans la renommée par un portrait de Jeanne, quel heureux sort pour un Français qui a fréquenté chez Péguy !

Il n'était pas trop tôt non plus d'avoir une Thérèse de Lisieux, avec ses roses, assurément, mais ferme, que diable ! et de traits formés. Car elle fut maîtresse des novices, la jeune Normande, et à vingt ans, et nous avons de ses portraits authentiques. Sœur

puinée de la Lorraine et du beau jeune roi saint Louis ; sœur monastique des soldats français.

Les monuments aux morts ne veulent plus du *poilu* avantageux, exalté ou rêveur. Non ; le soldat français, c'est ce veilleur en faible relief sur un socle, ou ce gisant au pied de la Croix ; et la France à côté, pareille à la religieuse maternelle des Aubiers ou à l'émouvante pleureuse d'Onesse. Que nous parle-t-on de *Victoires* bruyamment mythologiques ? En terre chrétienne et pour glorifier des soldats paysans, nos bons Anges ne valent-ils pas la femme ailée de Samothrace ? Et eux, vraiment, nos Anges, ils savent ce que c'est que d'aller entre ciel et terre : deux ou trois plis de la robe sur les pieds font du lourd bloc un grand oiseau qui se pose. Les artistes aussi bien que les poètes et les philosophes de cette jeune troupe (on l'a remarqué) se délectent à la pensée des Anges.

Mais l'œuvre la plus vaste, jusqu'ici, par le sujet, sinon par les dimensions, il faut la chercher à Montigny-sur-Avre, où l'on voit Monseigneur de Montmorency-Laval présenter le Canada à la Sainte Famille. Le balancement, la progression de la scène est une trouvaille de plastique. D'abord la Vierge et la France, symétriquement, comme deux portants majestueux ; puis, au premier plan, en belle lumière, le prélat vénérable et la gracieuse Canadienne ; au centre enfin, dans la pénombre, la bonhomie de saint Joseph et la santé épanouie de l'Enfant. Et tout cela composé, et qui tourne et qui se tient, uni par une même ligne, parcouru d'un mouvement secret. La *Consécration* de l'évêque nous semble un morceau supérieur encore, avec ses deux blocs magistralement opposés. Qu'on aille voir à Saint-Germain-des-Prés !

Lors de l'Exposition des Arts décoratifs, que le monde entier visita, l'*Arche* avait travaillé à l'église du village français. Le Crucifix de la façade était la contribution personnelle de frère Henri. Je ne sais si une part plus enviable, s'il est possible, ne lui vint pas du fait d'une autre pensée : c'est lui qui eut l'idée, à ce clocher d'exposition, de sonner trois fois le jour l'angelus. Qui ne le reconnaîtrait là ?

Déjà un besoin grandissant de solitude et d'humble travail l'avait ramené de Paris en son village bourguignon. Ce n'était pas encore assez, au gré de son âme. Rien, que le Mesnil-Saint-Loup, ne pouvait le fixer désormais. (On sait que, dans les mêmes temps, un Jacques Copeau se retirait, avec sa troupe, au fond, lui aussi,

de sa Bourgogne. Quand on vous dit que cette génération a la nostalgie de la chrétienté !) L'œuvre de sculpture ne s'est point ralentie pour cela ; elle progresse et multiplie tous les jours. Sortaient tout récemment de l'atelier rustique : une *Notre-Dame de la Paix*, que l'on vénère déjà comme une image antique ; une *Pieta*, qui rejoint, pour l'excellence, le bas-relief de Saint-Germain, dans la tendresse et le pathétique, cette fois ; une *Notre-Dame de Solesmes*, qui fait sans doute le troisième sommet de l'œuvre, après la *Jeanne d'Arc* et l'*Ange* de victoire ; sans compter les chapiteaux de Prunay, une merveille d'imagination chrétienne.

Les amis de l'art chrétien peuvent se réjouir. Nous avons un sculpteur, qui ne contaminera pas son art de facilités profanes, sous prétexte de vie totale (*homo duplex*), ou d'humanisme, ou d'apologétique indirecte : tous sophismes qui se brisent contre la fermeté de son cœur. Comme si nous ne savions pas, je ne dis pas seulement les troubles, mais les pauvretés de la vie charnelle ! La flamme la plus pure n'est-elle pas aussi la plus vive ? L'idée spirituelle s'unit chez lui au sens savoureux de la technique. Que le bloc soit fruste ou poli, l'œil reconnaît le grain de la pierre, et le style et comme les mœurs de l'outil : la matière aussi est une créature de Dieu. Il ne peint plus guère maintenant, sinon sa statuaire. Nul trompe-l'œil, on le pense bien ; mais une combinaison heureuse de couleurs franches, soulignant, relevant, achevant la ligne, ou le volume, ou le ton propre de la matière. Les gens experts y retrouvent, paraît-il, le faire des artistes rhodiens.

Ceux-là mêmes qui, dans une œuvre déjà abondante, contesteraient telle ou telle réussite, reconnaîtront que l'art n'avait point façonné de Christs plus beaux depuis l'Angelico et les cathédrales. Deux petites images gravées au trait, en noir et rouge, fixent deux types remarquables de la Vierge et de saint Joseph. D'un geste pieux des deux mains, la Vierge présente son Fils au monde, suivant le verset liturgique : *Et Jesum nobis ostende*. Pour le père nourricier du Sauveur, on conçoit que l'habitant du Mesnil soit particulièrement bien inspiré, ayant à représenter le type même de l'ouvrier contemplatif. Huysmans serait content, qui vitupérait nos ordinaires saint Joseph, comme *pas assez charpentiers et trop peu saints*.

Notre sculpteur a la force et la suavité. Il a le don, c'est-à-dire, en l'espèce, l'accent mystique, sans quoi vous ne me dites rien.

Peut-être un certain nombre se permettraient-ils de lui rappeler, en manière d'avertissement, le mot de Rodin sur la *terrible intelligence* des églises romanes, ou encore l'anecdote où l'on voit un ami de Millet suppliant le robuste peintre de mettre à ses drapés quelques petits plis. Pour nous, nous demandons à Dieu que l'oblat sculpteur continue sa vie de travail, de réflexion et de prière. Et comme Péguy disait un jour en confidence qu'il couvrirait dans le chrétien la même surface que Gœthe dans le païen, ainsi notre confiance est que Charlier sera notre Rodin. Puisse le pays, puisse la chrétienté lui en fournir l'occasion ! Un autre de nos vœux, en attendant, ce serait que l'Ange d'Acy, avec ses proportions monumentales, se dressât sur quelque haut de Meuse ou quelque falaise marine, et que la petite Jeanne d'Arc fût multipliée à l'infini dans nos écoles.

GEORGES DURET.

Poitiers.

L'Actualité Religieuse

LA VIE RELIGIEUSE AU CANADA

I. Le Canada français a eu l'insigne honneur de recevoir, au mois de mai dernier, S.G. Mgr Baudrillart, évêque d'Himéria, recteur de l'Institut catholique de Paris et directeur de la *Revue Apologétique*. Le distingué visiteur, venu pour représenter l'Académie française aux fêtes de la Société du Parler français, a bien voulu accepter les invitations qui lui en ont été faites, et a prononcé à Québec, à Montréal, et ailleurs encore, des conférences très appréciées sur la France d'autrefois et d'aujourd'hui.

Les journaux ont publié ces discours. Qu'il nous suffise de rappeler ici le sermon prêché à la basilique de Montréal par Mgr Baudrilart sur « l'œuvre missionnaire de la France » dans tous les temps et à travers toutes les vicissitudes de son existence. L'orateur a trouvé une preuve de l'esprit apostolique français, ici même, dans le fait catholique canadien : « La sublimité de vos origines », nous a dit Monseigneur, révèle ce qu'il y a de plus pur et de plus noble dans l'âme de la France. Des Français ont tout quitté pour venir s'établir ici, fonder cette ville qui fut d'abord dédiée à Marie (Montréal s'appela d'abord Villemarie), et pour évangéliser les sauvages. Le Canada, c'est ce que la France a fait de mieux et qui personnifie le mieux son âme religieuse et misisonnaire. »

II. La leçon d'apostolat donnée par la France n'a pas été perdue pour le Canada ; les Canadiens ont compris leur rôle de missionnaires, et c'est pourquoi on les rencontre aujourd'hui, avec leurs cousins de France, dans toutes les régions encore livrées à l'infidélité. La récente Semaine missionnaire de Joliette (4-11 juillet), la première qui ait lieu au Canada, a montré quelle part considérable la province de Québec prend de plus en plus à l'œuvre de la conversion du monde païen : trente Instituts religieux d'hommes et de femmes étaient représentés à cette Exposition missionnaire.

Environ cinquante mille personnes se sont rendues à Joliette (50 milles de Montréal), pour entendre les conférences et les sermons, pour visiter les divers pavillons et admirer les nombreux exhibits apportés de toutes les contrées où travaillent présentement les missionnaires canadiens. Ce Congrès missionnaire, organisé par les Tertiaires franciscains, sous le bienveillant patronage de l'évêque de Joliette, Mgr Guillaume Forbes, frère de missionnaire et lui-même autrefois missionnaire, a remporté le succès le plus consolant et a contribué puissamment à développer l'esprit apostolique chez nos populations.

III. Un autre Congrès, de nature et de but fort différents, mais le premier, lui aussi, d'une série qui ira toujours se développant, s'est tenu à Montréal, du 22 au 24 juin ; c'est le congrès pédagogique de la Faculté des arts (collèges classiques) de l'Université de Montréal. On sait que l'Université de Montréal a succédé en 1919-1920 à l'ancienne succursale de l'Université Laval de Québec ; elle compte actuellement treize collèges classiques affiliés.

Voici un résumé des questions étudiées au cours des séances du Congrès : 1. La chimie, son rôle formateur, programme et méthodes à suivre; 2. l'anglais dans les classes de grammaire, dans les classes de lettres ; 3. l'éducation sociale : distinction personnelle et usages sociaux, bon langage ; 4. la culture physique, sa nécessité et ses bienfaits moraux, ses conditions et ses bienfaits physiques. Dans une séance spéciale, les prêtres séculiers et réguliers ont entendu deux rapports sur la culture des vocations et sur le prêtre éducateur ; tandis qu'à la séance finale, ouverte au public, on a donné une conférence sur nos collèges classiques, leur caractère et l'œuvre qu'ils accomplissent dans la province de Québec.

IV. Peu de temps avant ce Congrès, un de nos éducateurs les mieux renseignés et les plus expérimentés, M. le chanoine Georges Courchesne, de Nicolet, a fait paraître un Manuel de pédagogie, ou plutôt des entretiens pédagogiques, dont la lecture sera extrêmement utile aux professeurs de nos collèges classiques. L'ouvrage, présenté aux lecteurs par Mgr Camille Roy, recteur de l'Université Laval, de Québec, renferme les leçons données par l'auteur aux élèves de l'École Normale Supérieure de l'Université Laval[1].

Il se divise en deux parties : dans la première, intitulée Méthodo-

1. « *Nos humanités* », par Georges Courchesne, prêtre : 700 pages. Chez l'auteur : Procure de l'École Normale, Nicolet, P. Q. Canada.

logie générale, M. Courchesne, après nous avoir dit ce que doit être un professeur et quelle est la psychologie de l'élève, de l'élève canadien-français particulièrement, indique aux éducateurs les moyens et les méthodes dont ils doivent se servir pour travailler à la formation morale et intellectuelle des élèves. Dans les deux derniers chapitres de cette partie, l'auteur défend les humanités gréco-latines contre leurs adversaires, répond aux principales objections qu'on leur oppose, et offre aux partisans des études scientifiques un terrain d'entente où les deux opinions peuvent être conciliées.

La deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à la méthodologie spéciale de l'enseignement secondaire, tel que nous l'avons dans la province de Québec, province catholique et française, apprend aux maîtres comment ils doivent enseigner à leurs élèves la religion, la langue maternelle, le latin, le grec, l'histoire et la géographie, enfin la langue seconde, ici l'anglais. Un supplément assez étendu, où l'auteur traite de la grave question de la vocation, clôt dignement les leçons de pédagogie et de formation générale contenues dans ce Manuel.

V. A côté des questions d'éducation, il y a les questions sociales ; elles aussi ont eu leur Congrès au mois de juin dernier. C'est à Lachine, ville située à quelques milles seulement de Montréal, que s'est assemblée, pour la sixième fois, la Confédération des travailleurs catholiques du Canada, association groupant tous les syndicats ouvriers qui veulent être régis par la doctrine sociale de l'Eglise catholique. Fondée il y a peu d'années, la C.T.C.C. se développe graduellement et compte environ 50.000 membres, répartis entre une soixantaine de syndicats ; elle est gouvernée par un Bureau confédéral, élu par les délégués des syndicats, et par des Conseils centraux établis dans les divers districts de la province.

La propagande en faveur du syndicalisme catholique se fait surtout aux dépens des unions ouvrières internationales, depuis longtemps les seules à grouper les ouvriers canadiens ; ce fait d'une longue et paisible possession, de la part des internationaux, comme aussi la neutralité prudente dont ils font preuve généralement, explique les difficultés que rencontrent les syndicats nationaux à se recruter aussi rapidement que les autorités religieuses le désireraient ; la plupart de nos ouvriers sont pourtant des catholiques pratiquants.

Le Congrès de Lachine, ouvert par la messe pontificale célébrée

par Mgr Couturier, évêque d'Alexandria, et clôturé par la bénédiction collective de tous les aumôniers des syndicats, a démontré, une fois de plus, la force croissante du syndicalisme franchement catholique et l'esprit chrétien qui anime les syndiqués ; il donne de magnifiques promesses pour l'avenir.

Une autre marque des sentiments religieux de nos ouvriers, c'est qu'ils ont l'habitude, depuis quelques années, de commencer la célébration annuelle de la Fête du Travail, le premier lundi de septembre, par une cérémonie religieuse à l'Oratoire Saint-Joseph, lieu de pèlerinage dont la renommée est en train de devenir mondiale. Cette année, cinquante mille personnes sont venues en ce jour honorer le Patron des travailleurs et mettre sous sa protection leur année de labeur ; la cérémonie a été rehaussée encore par la présence de Son Eminence le cardinal Mundelein, archevêque de Chicago, qui a présidé la Bénédiction du T.S. Sacrement.

VI. Au commencement de juillet, on a célébré, un peu partout, au Canada, le soixantième anniversaire de la Confédération canadienne ; c'est le 1er juillet 1867, en effet, qu'est entrée en vigueur la proclamation royale décrétant l'union des diverses provinces du Dominion du Canada. A cette date, quatre provinces seulement furent réunies sous un même gouvernement ; dans la suite, cinq autres vinrent s'adjoindre aux premières et constituer l'état plus ou moins autonome qu'on est convenu d'appeler la « Puissance » du Canada. On n'a pas voulu employer l'expression « royaume du Canada », pour ne pas porter ombrage à la république voisine, les Etats-Unis d'Amérique.

Le Comité, chargé par le gouvernement canadien de préparer les fêtes de la Confédération, invita dès l'abord tous les citoyens, de quelque nationalité ou religion qu'ils fussent, à adresser au Ciel des prières d'actions de grâces, en reconnaissance des bienfaits dont la Providence a comblé le pays durant les soixante dernières années. Les catholiques, qui forment un peu moins de la moitié de la population totale du Dominion, n'ont pas manqué de s'acquitter de ce devoir de gratitude envers Dieu, obéissant en cela à la direction de leurs évêques.

Ce n'est pas à dire que tout ait été parfait, au cours du demi-siècle écoulé, et que toutes les parties contractantes aient respecté intégralement le pacte de 1867. Les minorités catholiques de plusieurs provinces anglaises ont à se plaindre de ne pas avoir reçu

un traitement juste et équitable ; le droit à l'enseignement du français, langue maternelle, ne leur a pas toujours été reconnu, au mépris des conventions de 1867 ; elles ont été souvent en butte à des tracasseries et à des difficultés de toutes sortes.

Dans la province de Québec, au contraire, on ne saurait relever, au cours des soixante dernières années, une seule mesure injuste prise par la majorité catholique à l'encontre des droits de la minorité anglaise et protestante. Le système scolaire, en usage dans le Québec, reçoit la plus entière approbation des Canadiens protestants des autres provinces de la Confédération.

Nous voulons croire que dorénavant une parfaite justice inspirera les rapports mutuels des deux parties contractantes, française et anglaise, de la Confédération de 1867 : déjà on entrevoit un mouvement de conciliation dans la province d'Ontario, où l'on semble vouloir mettre au rancart une disposition de la loi scolaire, le règlement XVII, auteur de bien des méfaits à l'égard de nos compatriotes de cette province. Les Canadiens français ne refusent pas de travailler au bien commun de la patrie canadienne, pourvu que ce ne soit pas aux dépens de leur langue ou de leur foi.

VII. Depuis le mois de mai, le diocèse de Montréal compte une Congrégation religieuse de plus, venue s'ajouter à toutes celles qui existent déjà ; et, fait intéressant, cette nouvelle Congrégation est la seule du genre actuellement, en Amérique du moins.

Les Clercs de Saint-Viateur, depuis longtemps établis au Canada, où ils possèdent des œuvres florissantes, dirigent à Montréal une Institution destinée à procurer aux sourds-muets le bienfait d'une éducation intellectuelle et morale aussi complète que possible. Jusqu'ici, cependant, les élèves de cette école qui désiraient se consacrer à Dieu dans la vie religieuse, ne pouvaient voir se réaliser leurs légitimes ambitions; la surdité et le mutisme dont ils étaient atteints ne semblaient guère compatibles avec la vie et les œuvres des communautés existantes.

Les Supérieurs des Clercs de Saint-Viateur n'ont pas cru la difficulté insurmontable ; voici qu'après de longues et prudentes délibérations, ils viennent de fonder, avec les approbations canoniques, la congrégation des Oblats de Saint-Viateur, destinée à recevoir parmi ses membres les sourds-muets qui manifesteront de réelles dispositions pour l'état religieux.

Le 4 mai dernier, dans la chapelle de l'Institution des Sourds-

Muets, boulevard Saint-Laurent, à Montréal, S.G. Mgr Georges Gauthier, archevêque administrateur du diocèse, a présidé, au milieu d'un grand concours de membres du clergé et de fidèles, l'érection canonique de la nouvelle Congrégation. « C'est là, a déclaré Mgr l'Archevêque, le couronnement de l'œuvre si méritoire accomplie par les Clercs de Saint-Viateur en faveur des sourds-muets. » Quatre élèves de l'Institution ont été admis à commencer leur postulat, qui doit durer de six à douze mois ; ils entreront ensuite au noviciat.

Les jeunes filles sourdes-muettes possèdent déjà, depuis quelque temps, le privilège de se consacrer à Dieu dans la vie religieuse ; les Sœurs de la Providence, qui dirigent à Montréal l'Institution des Sourdes-Muettes, admettent dans leur Congrégation celles de leurs élèves qui veulent devenir religieuses.

VIII. Une question assez importante occupe actuellement l'attention des catholiques de la province de Québec ; c'est celle du cinéma. Voici brièvement l'origine et les développements du débat.

Au mois de janvier 1927, un incendie détruisit un cinéma de Montréal, le Laurier-Palace, causant la mort de 78 enfants, âgés de 6 à 16 ans. Le public s'émut devant cette hécatombe de jeunes victimes et réclama une enquête générale sur les cinémas ; le gouvernement provincial se rendit aux désirs de la population. Le commissaire enquêteur devait rechercher les causes du désastre, fixer les responsabilités, suggérer les réformes à opérer dans la manière dont se donnent les spectacles publics ; sous la pression de l'opinion publique, il dut aussi s'enquérir de la moralité des cinémas dans la province de Québec.

Le rapport complet de cette enquête a été publié à la fin du mois d'août ; il n'a pas manqué de soulever des commentaires et des protestations. On attaque surtout deux des conclusions du juge enquêteur : le cinéma, déclare-t-il, n'est pas immoral, généralement parlant, dans la province de Québec ; ces spectacles ne devraient pas être interdit le dimanche.

Beaucoup de gens bien pensants trouvent, au contraire, que les spectacles offerts à notre population sont susceptibles de blesser la morale et d'amener un affaiblissement rapide des mœurs publiques. Qu'y a-t-il, le plus souvent, dans ces films que nous fournissent surtout les grandes compagnies américaines ? Des scènes de meurtre, de vol, d'amour libre, de divorce, et autres de même nature, toutes propres à surexciter les instincts morbides qui sont

au fond de la nature humaine depuis le péché originel. Même dans les spectacles où l'on nous montre le triomphe de la vertu et le châtiment du vice, la préparation de ce dénouement édifiant ne se fait pas, évidemment, sans de multiples exhibitions d'actes coupables, sans que les spectateurs aient sous les yeux toute une série de scènes répréhensibles. Et cela, sans parler des décors, des costumes, des chants, etc.

Ceux qui se préoccupent de donner à notre population une solide formation morale, ne sauraient admettre qu'on présente ainsi constamment à l'imitation de nos catholiques, des méthodes et des mœurs inspirées par un idéal areligieux et tout mercantile. A quoi bon prêcher la nécessité de la religion, le respect de la vie et de la propriété du prochain, la pureté de l'amour conjugal, et les autres vérités dogmatiques et morales enseignées par l'Eglise, si l'on tolère que des gens sans foi, indifférents ou athées, Protestants ou Juifs, attirent nos enfants et nos jeunes gens à des spectacles où la religion apparaît comme une chose superflue, où l'on fait admirer l'habileté déployée par les brigands ou les voleurs, où l'on montre le bonheur dont jouissent, au moins pour un temps, ceux qui contractent des unions libres et révocables *ad nutum* ?

Quant aux spectacles du dimanche, les conclusions du commissaire enquêteur suscitent encore plus d'opposition. Il faut savoir que ces spectacles sont déjà interdits, par une loi du gouvernement fédéral et par une autre du gouvernement provincial de Québec, comme ils sont en contradiction, aussi, avec les mandements du premier Concile plénier du Canada, tenu à Québec en 1909. Depuis une vingtaine d'années, les autorités civiles ont fermé les yeux sur les infractions commises contre ces diverses lois, au moins dans les villes de Montréal et de Québec.

Au cours de l'enquête qui vient d'avoir lieu, les archevêques de Montréal et de Québec ont déclaré formellement leur pensée à ce sujet et ont protesté contre la violation du dimanche, jour du Seigneur. Depuis la publication du rapport de l'enquête, la Semaine religieuse de Montréal a fait paraître une série d'articles très nets pour revendiquer les privilèges du dimanche ; à Québec, également, on s'est prononcé avec force pour l'application des lois déjà existantes ; les journaux les plus sérieux ont mené la même campagne, au nom de la religion et de la patrie.

Des pétitions circulent actuellement, dans les diocèses de Québec

et de Montréal, à l'effet de demander au gouvernement provincial de faire observer intégralement la loi qu'il a lui-même portée et d'interdire le cinéma du dimanche. Il n'est pas facile de savoir ce que feront nos députés à la prochaine session du parlement provincial ; tant d'influences peuvent agir sur eux ! On devine sans peine que les propriétaires de théâtres ne restent pas les bras croisés, durant ce temps. Nos représentants mériteront bien de l'Eglise et du pays, s'ils résistent aux entreprises des adversaires et dociles à la direction des évêques, seuls vrais juges en la matière, interdisent le cinéma du dimanche.

R. Lesieur.

L'UNION DES EGLISES
A LA SEMAINE DES ECRIVAINS CATHOLIQUES

Les lecteurs de la *Revue Apologétique* ont pu lire ailleurs, dans différents périodiques, des compte rendus suffisamment objectifs de la récente *Semaine des écrivains catholiques*. L'institution semble désormais entrée dans les mœurs et il faut nous en réjouir puisque, chaque année, grâce à l'intelligente persévérance de son animateur, M. Gaétan Bernoville, elle permet aux écrivains catholiques de prendre conscience de leur nombre, de leurs forces, et surtout les met à même de mieux servir la cause de leur religion en leur signalant les problèmes qui s'imposent à leur labeur. *Notre renaissance intellectuelle catholique et la restauration du monde chrétien, par la communauté de doctrine, par l'élaboration d'un droit des gens chrétiens, par l'esprit chrétien dans la littérature et dans l'art :* tel fut le programme développé cette année avec talent et compétence par les différents rapporteurs entre lesquels nous tenons à nommer avec MM. Le Fur et Willbois, nos distingués collaborateurs M. Vaussard et M. l'abbé G. Coolen. Qu'on nous permette de nous arrêter quelque peu aux deux séances consacrées à l' « Union des Eglises » et « aux formules actuelles d'universalité chez les protestants ». Elles intéressent plus directement l'objet même de cette Revue.

A la séance « Union des Eglises », présidée par Mgr Batiffol, nous eûmes le plaisir d'entendre le rapport très objectif de M. Coolen sur l'*Anglicanisme*. On regretta vivement l'absence de Dom Lam-

bert Beauduin. Cette absence fut compensée, il est vrai, par l'intervention très goûtée du P. Cyril Martindale, venu de Londres en avion. « Les Anglais, affirma le R. P. qui parle en connaissance de cause, sont religieux, vaguement chrétiens, mais pas du tout ecclésiastiques ». Formules un peu paradoxales, peut-être, mais qu'on aurait tort de prendre à la légère : il est évident que le zèle pour l'Union des Eglises (ou plutôt pour le rapprochement des Eglises, selon l'expression qui rend exactement, selon M. Calvet, la pensée profonde du regretté M. Portal) ne signifie pas désintéressement et tiédeur à l'égard de l'action proprement apostolique. N'est-ce pas un fait que pour un grand nombre d'hommes le problème ecclésiastique ne se pose pas encore ? C'est leur croyance en Dieu et en Jésus-Christ qu'il faut éveiller ou réveiller. De ce point de vue, la situation ne serait guère meilleure en Angleterre qu'en France, au témoignage autorisé du P. Martindale, corroboré par celui d'un anglican, Walter Hobhouse, qui écrivait ces lignes en 1910 : « Les quatre cinquièmes de la population londonnaise sont indifférents ou hostiles à toute forme de culte public ; dans une grande partie de nos églises, la vue d'un véritable ouvrier est si rare qu'elle provoque des remarques[1]. »

En présence de ces difficultés (et de celles qui proviennent de la prédominance de l'esprit protestant au sein de l'anglicanisme, fortement marquée par M. Coolen), les écrivains catholiques doivent-ils se replier sous la tente et attendre des jours meilleurs avant de s'intéresser à l'Union des Eglises ? En aucune façon : il leur reste possible de travailler — de concert avec leurs frères séparés — à faire disparaître les incompréhensions réciproques, sans trahir la vérité dont ils sont les dépositaires, sans se prêter au jeu puéril et stérile du concessionalisme. La remarque vaut également à l'égard des chrétientés orientales et slaves dont en l'absence du P. Lambert Beauduin, il n'a pas été question à la Semaine des Ecrivains catholiques.

Une conclusion analogue se dégageait de la séance suivante présidée par l'un des artisans des Conversations de Malines, M. l'abbé Hemmer. Du rapport, si remarquable par sa pénétration théologique, de M. Ch. Journet (*les formules actuelles d'universalité chez les protestants*) nous pouvons recueillir de précieuses leçons. Certes, on ne saurait reprocher à M. Journet, d'avoir estompé les antinomies

1. W. Hobhouse, *The Church and the World in idea and in history*, Londres 1910, p. 275.

profondes d'un protestantisme aux aspects multiples et contradictoires. Toutefois, M. Journet a esquissé les grandes lignes d'une apologétique positive qui concorde tout à fait avec celle que les moines d'Amay préconisent. Cette apologétique ne leur interdit pas de choisir parmi nos frères séparés ceux qui se rapprochent le plus visiblement de nous, et de dire aux modernistes ou modernisants de la nuance Söderblom (trop influent à Lausanne comme il l'avait été à Stockholm) : vous faites fausse route, nous ne parlons pas la même langue. En retour, nous devons nous tourner vers les âmes qui ont véritablement la nostalgie du catholicisme, et les persuader que l'Eglise n'est pas rongée par l'*institutionalisme* dénoncé par l'archevêque d'Upsal. A la lumière des grands enseignements de saint Paul, de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin comme il est facile d'établir sans conteste que l'Eglise hiérarchisée et sacramentaire n'est que l'armature visible d'un organisme spirituel, lequel suppose une communion des âmes dans la même vie divine par la foi et la charité ! Et voici que des théologiens contemporains mettent désormais en meilleure place cette doctrine essentielle, reléguée naguère, à raison des nécessités de la controverse, parmi les à-côtés du traité de l'Eglise. Dom A. de Lilienfeld rend hommage dans une récente brochure à Mgr d'Herbigny et au Dr Adam (de Tübingen) qui dans leurs ouvrages ont « mis à nouveau au premier plan de l'enseignement et de l'explication du dogme l'idée de l'Eglise, corps mystique du Christ[1]. » Les écrivains catholiques n'ont qu'à s'inspirer de tels exemples. Il ne s'agit pas de minimiser le catholicisme, il ne s'agit pas de prendre devant l'erreur ces « positions de repli », dont parle quelque part Maritain ; il s'agit au contraire d'étaler en plein soleil les trésors du catholicisme, le Mystère par excellence, « le dessein conçu par Dieu de toute éternité mais révélé seulement dans l'Evangile, de sauver tous les hommes sans distinction de race en les identifiant avec son Fils bien-aimé dans l'unité d'un corps mystique[2] ». La dernière semaine des Ecrivains catholiques n'aurait fait simplement que de proposer à quelques esprits ces évidences surnaturelles qu'elle aurait été grandement utile à la cause du Christ.

EDOUARD DUMOUTET.

1. Dom André DE LILIENFELD, *Pour l'Union* (Documents et Bibliographie), Irénikon-Collection, 1927, p. 3.
2. F. PRAT, *Saint Paul*, p. 136.

UNE DES DERNIERES ŒUVRES DU CARDINAL MERCIER

L'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles

C'est depuis sa mort seulement qu'on commence à se rendre compte de la place que tenait le cardinal Mercier dans le monde contemporain. L'Eglise de Belgique continue à vivre des initiatives géniales qui marquent les étapes successives de sa carrière, et des mouvements qu'il a lancés. D'une de ses dernières pensées est sortie l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles. Comme dans toutes les œuvres du grand cardinal on trouve dans celle-ci, à côté de l'œuvre elle-même limitée à la ville où elle se développe, une idée dont la portée est universelle.

Le besoin le plus marqué chez les catholiques agissants d'aujourd'hui, chez les jeunes surtout, c'est le besoin doctrinal, en France comme en Belgique et comme partout : fruit de la discussion, de l'atmosphère de controverse et de lutte où nous vivons, besoin, au milieu du tourbillon de systèmes et de religions, d'affirmations tapageuses et de négations plus tapageuses encore, de savoir ce qu'on croit, de voir clair, de pouvoir comparer en connaissance de cause.

Les âmes réclament la vérité. Notre siècle, après le grand désordre des siècles passés, ne sera-t-il pas le siècle de la vérité ? Peut-être. Le grand frisson de pensée et d'action qui semble courir dans l'Eglise permet toutes les espérances.

Un peu partout s'ébauche, pour répondre à cet appel des âmes, un enseignement religieux. Conférences publiques, cours du soir, cercles d'études, ouvrages de haute vulgarisation. Dans presque tous les centres s'organise ainsi, une fois, deux fois par semaine, un enseignement de la religion et des sciences annexes, sciences sociales surtout, destiné aux gens du monde, jeunes gens, jeunes filles, hommes et femmes d'œuvres, ou simplement catholiques désireux de connaître mieux leur foi. Et partout le succès couronne l'initiative, témoignant que vraiment le besoin auquel répond cet enseignement n'est pas fictif.

*
* *

Le trait le plus marquant du génie du cardinal Mercier aura été d'être au plus haut point l'homme de son siècle. Il était même tou-

jours en avance sur son temps. Il avait l'intuition des besoins à peine éclos, et la hardiesse du vouloir joignant en lui celle de la pensée, il répondait d'un geste audacieux aux exigences non encore formulées du moment qui allait venir.

Ainsi fit-il au commencement de sa carrière, lorsque, fondant l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, il lança la philosophie catholique dans la voie d'un thomisme qui n'ignore rien des exigences de la pensée moderne. L'idée d'enseigner la philosophie thomiste en français fit alors sursauter nombre de traditionnalistes qui ne concevaient pas qu'on pût traduire et moderniser, sans danger d'hérésie, les formules clichées du thomisme traditionnel. Il a dû se souvenir de cet épisode, le grand cardinal, et de la tempête qui fit alors presque crouler son œuvre, lorsque dans les derniers mois de sa vie, il renouvela le même geste par la création d'une Ecole des Sciences philosophiques et religieuses destinée à donner en français un enseignement théologique complet.

Ici encore, là où les autres tâtonnent avec la crainte d'aller trop vite, le cardinal Mercier marquait la voie avec sûreté. Il ne s'agit pas dans son Ecole de « leçons publiques » auxquelles on assiste en amateur, ni de « cours du soir », séries de conférences de vulgarisation. Il s'agit — bien que ces cours se donnent le soir afin d'être à la portée d'un plus grand nombre d'auditeurs, — il s'agit d'un enseignement suivi, organisé, universitaire, de cours que les élèves suivent, et où ils prennent des notes en vue d'examens à présenter et d'un diplôme à obtenir, d'un enseignement enfin comparable à la licence ès lettres ou à la licence en droit, une licence théologique non ecclésiastique.

***

Le programme des cours qui comporte trois années d'études comprend l'ensemble des matières philosophiques et théologiques :

En première année : l'introduction à la philosophie, la psychologie, la logique, la métaphysique, des notions d'Ecriture Sainte et un cours général sur l'Eglise ;

En deuxième année : la philosophie morale, la théodicée, l'histoire de la philosophie ancienne, la première partie du dogme et de la morale catholique et l'Ecriture Sainte ;

En troisième année : l'histoire de la philosophie moderne, un cours synthétique sur saint Thomas, la philosophie sociale, la se-

conde partie du dogme et de la morale catholique, la liturgie et l'histoire ecclésiastique.

Etablie à l'Institut Saint-Louis, le principal collège diocésain de Bruxelles, au cœur de la ville, l'Ecole ouvre ses portes cinq soirs par semaine, de huit à dix.

L'annonce de cette initiative en 1925 souleva comme d'habitude les pronostics les plus défavorables. Comment s'imaginer qu'on trouvera des élèves pour consacrer quatre ou cinq soirs par semaine à suivre des cours de logique ou de métaphysique, d'Ecriture Sainte ou de dogmatique après une journée déjà consacrée au travail ? Commencer par des leçons publiques une fois ou deux par semaine eût été plus prudent, semble-t-il...

Ici encore le cardinal avait vu juste. Il s'était rendu compte que les âmes d'aujourd'hui ont besoin de doctrine substantielle, de doctrine précise, exposée avec toute la rigueur de l'enseignement scientifique, et qu'il y a tout un public dans nos grandes villes qui sera attiré, — tout au contraire d'être écarté, — par le sérieux de l'enseignement.

Il y a tout un public qui désire, non de la littérature, non de la vulgarisation facile, mais un approfondissement de connaissance et qui, précisément, ne veut plus des éternelles redites de la vulgarisation.

*
* *

90 élèves s'inscrivaient à l'Ecole pour la première année. La deuxième année, elle en comptait 150 : elle entre cet hiver dans la troisième année de son existence, et parfait pour la première fois le cycle d'études annoncé.

Les élèves, de toutes les classes de la société, se partagent de façon à peu près égale entre jeunes gens et jeunes filles. La masse en est formée d'étudiants, d'employés ; les propagandistes d'action catholique et d'œuvres sociales y viennent volontiers chercher les bases doctrinales dont ils sentent l'urgent besoin ; chaque année voit se présenter quelques hommes ou femmes d'âge mûr qui ne trouvent point qu'il soit trop tard pour mieux connaître Dieu.

La moyenne du public a de vingt à trente ans. Et les professeurs, qui sont pour la plupart, par ailleurs, dans l'enseignement supérieur, témoignent que les élèves de l'Ecole suivent avec plus d'attention et manifestent plus d'exigences scientifiques que le public

des grandes Facultés universitaires. Ils ont l'esprit plus mûr que la plupart des étudiants ; et venant uniquement pour s'instruire, sans préoccupation utilitariste, ils exigent qu'on ne les paie pas de mots.

Au début les professeurs, inquiets de l'aventure où les lançait la hardiesse du grand cardinal, cherchaient à simplifier leurs cours, eu égard à la fatigue et au manque d'initiation de l'auditoire. Les réclamations, les objections et les questions posées par les élèves les obligèrent à relever le niveau de leur enseignement. L'expérience ainsi s'est chargée de montrer que c'est bien à un enseignement religieux supérieur que l'élite de nos chrétiens aspire.

* * *

Déjà souffrant au moment de l'ouverture de l'Ecole, le cardinal Mercier se fit remplacer à l'inauguration par son vicaire général, Mgr Van Roey, qui devait lui succéder six mois après. Sa vie ainsi se terminait par une initiative qui formait comme la réplique de sa première grande œuvre. Il avait mis la pensée philosophique du christianisme à la portée de son siècle par la création du mouvement philosophique néo-thomiste ; mais la philosophie n'est pas toute la pensée chrétienne, elle n'en est que l'introduction. Formées par la philosophie, les intelligences se portent vers les mystères de la foi. Le dernier geste du cardinal mettait à la portée de son siècle la théologie aussi.

L'intérêt de l'entreprise ne se limite pas, disions-nous, à l'Ecole elle-même ; elle est dans la pensée et dans l'exemple. La preuve est faite que l'élite chrétienne existe, qui désire être instruite. Cette élite existe en Belgique : qui prétendra qu'elle n'existe pas en France, dans les rangs de cette ardente jeunesse qui prépare la renaissance chrétienne de la patrie ? Une élite chrétienne existe, qui prend sa foi au sérieux, assez pour s'imposer la discipline de l'étude austère, de l'étude vraie, de l'étude profonde...

L'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses s'ouvrit le 3 novembre 1925. Le 19 mars 1927, la voix auguste du successeur de Pierre venait faire écho à l'œuvre du cardinal Mercier. Recevant les membres du congrès catéchistique de Rome, le Saint Père leur disait :

« Dans les rapports du Congrès, il a été question de l'enseigne-

ment religieux dans les familles, dans les écoles primaires et dans les cours de l'enseignement moyen ; de l'enseignement religieux dans les universités rien n'a été dit : plût au ciel que les prochains congrès catéchistiques inscrivent ce point à leur programme ; puisse-t-il y avoir bientôt, non plus seulement des universitaires s'adonnant à l'étude de la religion, mais un enseignement religieux régulièrement organisé dans les universités. »

« L'enseignement supérieur doit développer les connaissances religieuses comme il développe les connaissances dans les autres domaines. Que se passe-t-il pour l'histoire, pour la géographie par exemple ? Cet enseignement donné aux enfants se condense en quelques feuillets, en petites brochures ; à l'université cet enseignement fait l'objet de spécialisations multiples, de volumes considérables. Pourquoi la même chose n'aurait-elle pas lieu pour le catéchisme ? Lui aussi doit croître à mesure que se développe la culture intellectuelle : au lieu de ne plus entrer en ligne de compte, il doit occuper une place toujours plus grande dans la vie des jeunes gens et des hommes. »

Le cardinal Mercier avait pressenti le souffle de l'Esprit.

J. L.

Chronique de Théologie Morale

I. — Collection « Les Moralistes chrétiens » : Jean Bremond, *Les Pères du désert.* — Gustave Bardy, *Clément d'Alexandrie.* — Emile Thouverez, *Pierre Nicole.*

II. — Famille et question sociale : R. P. Coulet, *La fécondité du foyer.* — Louis Rouzic, 1. *Jésus-Christ et le Mariage ;* 2. *La famille ;* 3. *Le père.* — Thellier de Poncheville, *L'Hostie dans la cité.* — R. P. A. Philippe, *Le Catéchisme des droits divins dans l'ordre social.* — Victor Bouillon, *La politique de saint Thomas.*

III. — Enseignement classique : Victor Cathrein, *De bonitate et malitia actuum humanorum.* — Saint Thomas, *Les actes humains,* trad. par le P. Gillet ; *La force,* par le P. Folghera ; *La vie humaine,* par le P. Lemonnyer. — J. Périnelle, *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas.* — H. Merkelbach, 1. *Quaestiones de Castitate et Luxuria ;* 2. *Quaestiones de Embryologia et de ministratione baptismatis.* — G. Clément, *Le droit de l'enfant à naître.*

IV. — Sujets divers : A. D. Sertillanges, *Notre vie.* — A. de Boissieu, *La patience enseignée par les saints.*

« Les Moralistes Chrétiens »

Jean Brémond, *Les Pères du désert,* introduction par Henri Brémond, de l'Académie française, 2 vol. in-12, LIX-582 pages, Paris, Gabalda, 1927, 30 fr. — Peu après son début, nous avons signalé à nos lecteurs la collection « les Moralistes Chrétiens », qui dès lors permettait beaucoup d'espérances. Elles n'ont pas été frustrées par les ouvrages qui sont venus s'adjoindre aux premiers. Nous sommes en

retard pour en parler à cette place ; puissent au moins les lignes suivantes réveiller l'attention sur des productions accueillies partout avec faveur.

Dans son numéro de mai 1927, la *Revue Apologétique* avait tout un article sur les *Pères du désert*, de M. Jean Brémond, faisant écho au concert des éloges qui sont venus à cet ouvrage de toute la presse catholique. Ecrit et préfacé par des plumes très expertes, sur un sujet si attachant quoique lointain, il devait s'imposer dès son apparition et il conservera longtemps son opportunité et son prix. Jusqu'ici la littérature des Pères du désert était inaccessible à la plupart des lecteurs chrétiens ; on ne savait leur doctrine que par des citations très fragmentaires qu'en donnaient les auteurs spirituels ; mais ce qu'on en lisait inspirait le désir d'entrer plus complètement en relation. Ils apparaissaient depuis longtemps sous l'auréole d'une sainteté archaïque et un peu distante. On connaissait d'eux l'originalité de la parole et certaines excentricités de vie, beaucoup plus que le bon sens consommé, qui fut, sous des formes piquantes, leur perpétuel apanage.

M. Henri Brémond dans une préface où les choses les plus sérieuses sont dites d'une façon charmante, digne des héros qu'il veut célébrer, nous renseigne abondamment sur ces personnages qu'on dirait légendaires et qui appartiennent à l'histoire la plus authentique ; sur la suite d'une littérature d'un genre unique et dont on chercherait vainement l'appréciation dans les ouvrages classiques ; sur ce fait extraordinaire dans les fastes du christianisme : un désert peuplé de moines par milliers, conservant mieux que partout ailleurs la pure morale évangélique. C'est en effet uniquement de morale et d'ascétique qu'il est question dans ce qui reste de leurs entretiens, par où on voit que les extraits des solitaires étaient tout à fait à leur place dans la collection de M. Baudin.

Il était difficile autant qu'indispensable de mettre de l'ordre dans des pensées qui appartiennent à une collectivité d'auteurs dispersés et dont l'enseignement fut à peu près toujours occasionnel. Leur doctrine présente en revanche cet avantage que les extraits qu'on en fera pourront être fragmentaires avec beaucoup moins d'inconvénients que pour des auteurs développant leurs idées avec une suite rigoureuse.

M. Jean Brémond a choisi les sujets qui paraissent davantage caractériser la doctrine des sages solitaires, et a rangé sous huit ti-

tres généraux toutes ses citations. Chacun de ces extraits est précédé d'une introduction qui nous prépare à trouver dans le texte tout ce qui y est renfermé de richesse doctrinale, de beauté simple et grande.

Pour tous ceux qui aiment l'antiquité ecclésiastique, les fines analyses de l'âme humaine, les métaphores et les symboles de saveur biblique, il sera intéressant d'avoir désormais ces deux volumes à portée de la main, de les feuilleter, fût-ce au hasard, et de les goûter par fragments. Quels que soient les ouvrages dont doit s'enrichir encore la collection, on ne court par le risque de se tromper en disant que celui de M. Jean Brémond restera l'un des plus intéressants.

***

L'abbé Gustave Bardy, *Clément d'Alexandrie*, un vol. in-12, 320 pages. Paris, Gabalda, 1926, 15 fr. — Maître qui enthousiasmait ses élèves au didascalée d'Alexandrie, éducateur qui savait lire dans les âmes et les révéler à elles-mêmes, esprit nourri des lectures les plus variées, universel dans ses goûts, trouvant des harmonies entre les poètes ou les philosophes de la Grèce et nos auteurs sacrés, âme résolument optimiste, tel est Clément d'Alexandrie. Parmi les Pères de l'Eglise, il est un des plus séduisants par ce mélange d'humanisme et de christianisme, aussi bien que par une doctrine toujours sereine, souvent souriante, même quand elle n'est pas tout à fait limpide.

Il vient de trouver d'ailleurs en M. Bardy un informateur qui achève de le rendre sympathique. Une introduction de trente-cinq pages nous renseigne d'une manière très lumineuse. Le docte professeur de la Faculté de théologie de Lille a une exposition si claire qu'elle satisfait l'esprit en lui imposant le minimum d'efforts. Après cette préface, les préludes aux divers extraits seront courts, mais toujours très nets, et mettront tout au point dans une doctrine où le docteur d'Alexandrie n'a pas toujours évité le vague de la pensée et le mélange d'une philosophie qui n'est pas encore partout franchement chrétienne.

Il y a dans Clément deux genres très distincts, suivant qu'il expose des principes, ou bien qu'il raconte ou donne des conseils. Autant il est pratique et vivant quand il s'agit de la formation exté-

rieure de son disciple, autant il est compliqué et peu net quand il expose des théories.

D'un côté des directions précises, des détails de mœurs et de conduite qui font de certaines parties de ses livres un manuel des convenances chrétiennes, avec un sens remarquable de la mesure, et jusqu'à des prescriptions sur l'alimentation que ne refuseraient pas nos hygiénistes modernes. De l'autre, des théories où le christianisme se mêle à une philosophie peu sûre d'elle-même. Nous y faisons la rencontre à tout moment de vérités très élevées qui s'imposent à notre attention, mais s'accompagnent d'explications difficiles. Et plusieurs affirmations ont besoin de preuves, celles par exemple sur l'activité de l'âme pendant la nuit et la lumière que nous apportent les songes.

Clément a tracé le portrait de l'homme parfait dans son *gnostique*, type curieux, intermédiaire entre un philosophe grec et un chrétien accompli, tel que la tradition des siècles devait le fixer. On connaît moins peut-être l'*hymne au Pédagogue*, « un des plus anciens spécimens de la poésie chrétienne », dit M. Bardy, d'une grande abondance d'images, mais plusieurs fois disparates, heurtées, et dont la signification n'est pas toujours nette.

Malgré ces imperfections, on s'attache d'un bout à l'autre à cet auteur d'une personnalité si accusée, jamais banal, et dont un des conseils les plus caractéristiques de sa morale est que « toute notre vie doit ressembler à un printemps ».

***

Emile Thouverez, *Pierre Nicole*, un vol. in-12, 306 pages. Paris, Gabalda, 1926, 15 fr. — Entre Clément d'Alexandrie et Nicole, la transition est brusque, le contraste profond. Au lieu d'un éducateur de manières agréables, condescendant à son élève, prolongeant les entretiens, les émaillant de traits et d'images, nous rencontrons à présent un janséniste solitaire, qui demeure diacre et bachelier toute sa vie, dont la charge de professeur sera en réalité la moindre part de son existence, qui écrira beaucoup, mais jamais pour ses élèves. Du janséniste, il gardera toujours le style sec et froid ; au lieu du franc optimisme de Clément, il aura des sévérités convaincues pour la nature humaine et la société. En réalité, son cœur est bon, et cependant, même en le voulant, il ne saura pas être aimable.

Ce fut un travailleur acharné et un écrivain infatigable. La sim-

ple énumération de ses ouvrages prend deux pages entières de la préface que lui consacre M. Thouverez. Il en est un, remarquable de tout point et qui n'a pas vieilli : *La perpétuité de la foy touchant l'Eucharistie*, véritable monument d'érudition et qu'à tort on attribua de bonne heure au grand Arnauld. Mais, d'après M. Thouverez, ses *Essais de morale*, en six volumes, seraient le plus pur titre de gloire de Nicole.

Les extraits qu'on nous en donne laissent apercevoir une morale élevée, une pensée forte et profonde, une psychologie pénétrante, dont le genre se rapproche évidemment plus de Pascal que de La Bruyère ; elle va tout droit et brièvement. Sa doctrine demeure toujours un peu sombre. Pas besoin sans doute pour un chrétien de souscrire à des affirmations comme la suivante : « Toutes les amitiés seront anéanties par la mort, et nous entrerons tous à ce moment dans une solitude éternelle, où toutes nos attaches seront rompues. » (p. 88.)

Désespérant de la nature humaine et de la société, Nicole n'aperçoit de refuge que dans la pratique sincère et absolue du christianisme. Trouvant Dieu, il découvre des pensées moins tristes, devient un apôtre de la confiance et nous conduit même jusqu'à la Vierge Marie, sans réussir à prendre un air souriant.

Ce livre fera utilement connaître un auteur peu familier aux lecteurs du XX^e^ siècle ; dans leur ensemble, ils sont portés à trouver ces matières bien sérieuses et le genre, plus encore que la doctrine, un peu trop austère.

Famille et question sociale

R. P. Coulet : *La fécondité du foyer*, un vol. in-12, 220 pages. Paris, Editions Spes, s. d. — Poursuivant ses magistrales conférences sur les plus grands problèmes de l'heure présente, et plus récemment sur le problème de la famille, le R. P. Coulet est arrivé, pour son carême de 1926, à entretenir son auditoire de la *fécondité du foyer*. Un nouveau volume s'ajoute ainsi à ceux qui déjà répandaient au loin les échos des précédentes réunions de Bordeaux, celui-ci, on peut le dire sans rabaisser le mérite des autres, plus précieux encore que ses aînés.

C'est, en effet, la première fois que dans la chaire chrétienne ont été abordés, avec cette clarté et cette abondance, les exigences sa-

crées et imprescriptibles de la morale conjugale ; mais personne ne peut prétendre que cet enseignement n'était pas à sa place.

On sait que sur ces matières si graves et qu'on ne doit aborder qu'avec une sorte de respect religieux, des affirmations se colportent aujourd'hui et s'étalent sans pudeur, menace redoutable pour l'avenir de la société aussi bien que pour ce qui reste des mœurs déjà si atteintes. L'Eglise, gardienne de toute la vérité, a toujours fidèlement promulgué et rappelé, avec une intransigeance dont on lui fait un grief, les prescriptions divines inscrites dans la nature, le décalogue, la conscience. Jusqu'ici son enseignement revêtait une forme discrète, mais à l'heure actuelle, ses représentants ne peuvent s'empêcher de donner des réponses aussi publiques que les objections.

Malgré tout, à celui qui allait aborder cette tâche, un vrai courage était nécessaire, une grande maîtrise et une langue très souple. Le R. P. Coulet est allé aussi loin qu'on pouvait aller du haut d'une chaire dans l'examen de ces problèmes, sans jamais heurter les exigences de la plus rigoureuse délicatesse.

Non seulement il donne les principes, faciles, sinon à exposer, du moins à établir, mais il aborde l'examen très loyal des cas concrets, dans lesquels se débat un chrétien soucieux d'obéir à la loi divine et mis en face de situations en apparence inextricables. Ces cas de conscience plusieurs fois étreignent les âmes d'une véritable angoisse ; la solution que doit leur donner le guide dont ils attendent la lumière, exige la connaissance et la mise en regard de plusieurs éléments dont chacun peut être d'une appréciation très malaisée.

Ce qu'on a très opportunément entendu à Bordeaux, partout beaucoup de personnes ont intérêt à le lire. Les prêtres qui doivent rigoureusement être fixés sur ces délicates matières, les conférenciers qui peuvent se trouver en face d'une objection brutale, les parents et les éducateurs qui prennent leur rôle très au sérieux et ne pourront plus toujours esquiver des explications et des réponses, liront très utilement ces pages, plutôt que certaines autres qui ne sont pas composées avec le même talent et le même souci de délicatesse. Il y a, sur ces matières, des sophismes assez spécieux pour que la vraie réponse ne puisse pas facilement s'improviser.

La morale chrétienne, certes, est exigeante. Ce n'est pas de sa part une attitude librement adoptée. Ces règles s'imposent à l'hom-

me, être raisonnable et social, en considération des fins supérieures qu'il doit poursuivre sur terre. Il ne peut y rien changer.

Sans doute en plusieurs circonstances, c'est de l'héroïsme qu'on lui demande. Ceux-là seuls peuvent s'en étonner qui ignorent la valeur de nos moyens religieux pour nous porter et nous maintenir à ces hauteurs de vertu. Nous l'avouons, en effet : il est bien difficile de demeurer fidèle à la loi, si on ne s'aide pas des ressources d'ordre surnaturel. Mais aussi pourquoi a-t-on fait un partage entre les différentes exigences du Créateur ? En repoussant les moyens qu'il nous donne, on ne doit pas être surpris de sa faiblesse ou de son impuissance.

Disons en terminant que l'exposition et la discussion du R. P. sont d'une clarté parfaite : la pensée est toujours limpide, toujours discrète. On voit même à la 5e conférence sur les *joies de la vie*, que l'auteur sait écrire en plusieurs langues, ou, si l'on veut, que sa plume peut se changer en un pinceau délié et nous donner des tableaux charmants de vie et de fraîcheur.

*
* *

Louis Rouzic, *Jésus-Christ et le mariage*, in-32, 290 pages. Paris, Lethielleux, s. d. — *La famille*, in-32, XIV-416 pages. Paris, Téqui, 1927, 5 fr. — *Le père*, in-32, IX-288 pages. Paris, Téqui, 1927, 5 fr. — M. Rouzic multiplie ses collections et ses opuscules : on est heureux d'année en année d'en signaler les progrès. D'avance, avec cet auteur, on est sûr de trouver une doctrine clairement exposée, adaptée à toutes les intelligences, en une langue élégante et facile. C'est le dogme ou la morale catholique mis à la portée des gens du monde dans un langage qui doit leur plaire.

Nous n'avons pas l'exposé froid, la preuve sèche ; l'histoire prête à tout moment ses traits et ses exemples, les littérateurs et les poètes leurs meilleurs passages, car l'auteur est plein de réminiscences, il aime les longues citations, mais toujours captivantes. D'ailleurs, ces petits livres sont pour tous les lecteurs, même instruits, des compagnons jeunes, aimables, avec lesquels on ne court pas le risque de s'ennuyer, moyennant une attention qui n'a rien de pénible.

Son opuscule sur le *Mariage*, au texte compact, est l'équivalent d'un livre de dimensions ordinaires ; avant tout pages de doctrine,

sur une matière où il reste, par le monde, beaucoup d'ignorance, lors même qu'on ait beaucoup entendu parler de l'intransigeance de l'Eglise sur ce point. Pages d'observation aussi, et tableau des mœurs actuelles, avec toutes les directions désirables pour rester dans la vraie foi et la pratique de la loi chrétienne. M. Rouzic dit tout ce qui doit se dire et en montre les graves conséquences pour la conscience, le bonheur des familles, la prospérité de l'état.

La dernière œuvre entreprise par le zélé aumônier de la rue des Postes est une collection sur le foyer chrétien. Les titres déjà parus sont : *La maison, le père, la mère, la famille*. Rien que ces mots, avec le nom de l'auteur, promettent des pages pieusement pensées, délicatement écrites, et il n'est pas besoin d'insistance pour dire quel peut être leur prix aujourd'hui.

On aurait pu croire que dans le désarroi général des idées, devant la vague d'égoïsme qui déferle partout, la famille au moins resterait toujours quelque chose de sacré. Nous ne savons que trop néanmoins combien de théories malsaines, quelles mœurs faciles, quels vents d'indépendance lui livrent assaut. M. Rouzic veut maintenir le culte du foyer où il règne encore, l'affermir dans les jeunes cœurs où il branle déjà, le restaurer dans d'autres si c'est encore possible.

Le grand vice des âmes qui se détachent aujourd'hui des saintes institutions du passé, c'est qu'elles sont desséchées ; elles n'aiment plus : *sine affectione*, dit saint Paul, en traçant déjà leur portrait ; elles n'ont conservé que l'amour qui n'en mérite pas le nom. Entreprise digne de toutes les faveurs, et à laquelle il faut souhaiter le plus large succès, celle qui consiste à sauver du naufrage des cœurs dignes de vivre, en s'appliquant aux pures et saintes affections que Dieu a voulues pour nous sur terre et qui sont le meilleur chemin pour aller à Lui.

*
* *

Abbé Thellier de Poncheville, *L'Hostie dans la cité*, un vol. in-12, V-276 pages. Paris, de Gigord, 1927. — L'éminent orateur offre ici au public des discours ou méditations donnés au cours de plusieurs Semaines sociales. L'usage s'est établi, au cours de ces réunions studieuses, d'avoir une veillée eucharistique. M. Thellier de Poncheville fut souvent appelé à vivifier de sa parole cette heu-

re de recueillement. Nous pourrons lire, ou mieux savourer devant Dieu, ces effusions de son âme apostolique, ces pensées ardentes qui ont fait prier et rentrer en eux-mêmes ses auditeurs. Sous forme d'élévations, c'étaient encore des leçons qui étaient là servies, et sur les mêmes sujets étudiés au cours des journées.

Le renouveau eucharistique dont a pu bénéficier notre génération, grâce surtout au Pape Pie X, de sainte mémoire, autorise les plus fermes espoirs pour le progrès social. C'est la charité qui fait l'union sur terre ; or la divine charité passera de l'Hostie dans les âmes des communiants et, par leur intermédiaire, répandra peu à peu sa chaleur dans les autres frères qui s'écartent de ce foyer.

L'auteur de ces belles pages voit une coïncidence d'un heureux présage dans ce fait que, aux jours où un Pape entreprenait la régénération eucharistique, les Semaines sociales commençaient leur œuvre et de suite donnaient une place dans leur programme au culte de la sainte Hostie.

Son livre prolongera les résultats déjà obtenus. En réalité, il parcourt tous les problèmes sociaux les plus actuels ; on y puisera non seulement des exhortations, mais des idées que pourront très facilement utiliser sous une autre forme les ouvriers de la cité de demain.

*
* *

Le P. A. Philippe, C. SS. R., *Le catéchisme des droits divins dans l'ordre social. Jésus-Christ maître et roi.* Un vol. in-12, 82 pages. Bureaux de la Ligue apostolique, Bd La Tour-Maubourg, 88 *bis*, Paris (7e), s. d. (1927). — Dans cette substantielle brochure, on trouvera aussi nette, aussi ramassée, aussi affirmée que possible la doctrine catholique au sujet des droits de Jésus-Christ sur les nations. L'enseignement y est donné sous la forme catéchistique, qui pique forcément l'attention, promet la concision et la clarté. On n'entend pas cependant parler ici à des enfants, mais à des personnes mûres, pouvant se rendre compte de ce qu'est l'organisme social, de ses besoins, de ses progrès nécessaires.

Après avoir exposé les principes fondamentaux, les droits de Jésus-Christ, maître et roi des siècles et des peuples, l'auteur fait le procès du droit moderne, partout établi sur les droits de l'homme, considérés comme intangibles et séparés des droits de Dieu. Il réfute

aussi l'erreur toujours persistante du libéralisme, si souvent condamnée par l'Eglise.

Evidemment, les lecteurs, religieux ou non, qui gardent une mentalité laïque, trouveront cette brochure dure et tranchante. Elle n'est pas plus douce aux erreurs modernes que le *Syllabus*. Cependant les distinctions nécessaires n'y sont pas oubliées, mais notre société laïcisée a tellement perdu de vue les droits de Dieu, que les rappeler paraît aux yeux d'un grand nombre un acte toujours hors de propos. Cette brochure, répandue déjà à 20.000 exemplaires, voudrait enrayer cet oubli, la grande faute sociale d'aujourd'hui.

***

Victor Bouillon, *La politique de saint Thomas*, un vol. in-12, X-176 pages. Paris, Letouzey, 1927. — « Il ne s'agit pas de chercher quelle est la meilleure forme de gouvernement. Il s'agit uniquement de savoir ceci : Saint Thomas eut-il un avis personnel à ce sujet? Quelle idée se faisait-il des divers régimes?... A-t-il préféré l'un à l'autre? Et lequel?... » Ainsi parle l'auteur. Ceux que ces matières intéressent trouvent dans le présent volume une étude du Maître conduite avec zèle, et, chemin faisant, la discussion, assez animée, des diverses interprétations auxquelles son texte a plusieurs fois donné lieu. Mais, pour renseigner complètement nos lecteurs, nous devons ajouter que l'ouvrage, dédié à Charles Maurras, a valu récemment à l'auteur une condamnation prononcée par Mgr Ricard, évêque de Nice.

Enseignement classique

Victor Cathrein, S. J., *De bonitate et malitia actuum humanorum*, un vol. in-8, 148 pages. Museum Lessianum, Louvain. Paris, Giraudon, 56, rue N.-D.-des-Champs, 1926. — Deux concepts se joignent dans tout acte humain dont nous voulons apprécier la valeur : une action libre, une action morale. Ces deux éléments ne sont pas déjà bien simples ; ils apparaissent avec encore moins de netteté quand ils se mêlent dans un acte concret avec les apports qu'introduisent les circonstances si diverses où se déroule notre activité. Le P. Cathrein a voulu mettre en lumière la doctrine de saint Thomas sur cette difficile matière, une de celles d'ailleurs que

le docteur a le plus remarquablement approfondies. Mais ils ne prend, dans la Somme théologique, que les questions se référant au second élément : la moralité des actes. Il veut, dit-il, en donner un bref commentaire.

En effet, il parcourt les questions de saint Thomas par ordre, l'une après l'autre, supposant qu'on a le texte sous les yeux. L'article est préparé par quelques mots d'introduction, et expliqué ensuite dans ce qu'il a d'obscur ; aussi les articles sont-ils de dimension variable. En réalité le travail est très suffisant pour nous faire goûter tout ce que le Docteur angélique a mis de profonde analyse et de discussions rigoureuses dans son exposé.

Nous avons ainsi 150 pages de forte doctrine, donnée sans complication, dans une langue très claire, permettant néanmoins d'approfondir un sujet important.

***

Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, éditions de la Revue des jeunes. Paris, Desclée : *Les Actes humains*, trad. par M. S. Gillet, 478 pages, 13 fr. ; *La force*, par J. D. Folghera, 320 pages, 11 fr. ; *La vie humaine, ses formes, ses états*, par A. Lemonnyer, 586 pages, 13 fr. — Nous n'avons plus à présenter cette intéressante collection. Peu à peu les fascicules de diverses couleurs s'ajoutent les uns aux autres, permettant aux fervents disciples de saint Thomas d'avoir toujours leur Maître à leur portée. On sait que chacun est ordonné d'une façon analogue : texte de saint Thomas au fond de la page, traduction au sommet ; quelques notes très courtes dans le cours des articles, mais seulement quand elles sont indispensables. A la fin du petit volume, deux appendices : notes explicatives sur les endroits des textes qui demandent un long éclaircissement ; renseignements techniques faisant une place très étendue à la doctrine de saint Thomas sur tel point qui le mérite.

Disons seulement que, pour les *Actes humains*, on prend le texte du saint Docteur plus haut que n'a fait le P. Cathrein ci-dessus mentionné. Le volume part de la question 6, de l'endroit où saint Thomas analyse l'acte volontaire et libre.

Signalons aussi à l'attention de nos lecteurs la traduction du P. Lemonnyer sur la *Vie humaine*. Nous ne doutons pas qu'on n'accueille ce fascicule avec une spéciale faveur, à cause de l'inté-

rêt toujours croissant qu'on porte aujourd'hui à la vie contemplative, à l'état religieux et à la science de la mystique chrétienne.

*
* *

J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, un vol. in-8, 152 pages. Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1927. — Dans l'attrition faut-il une part d'amour de Dieu et de quel amour ? C'est une question encore débattue en théologie mais avec beaucoup moins de passion que n'apportèrent à ce débat, au XVII[e] siècle, les deux partis appelés depuis *attritionnistes* et *contritionnistes*. On sait que le pape Alexandre VII défendit à tous les antagonistes, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto*, de se servir, à l'adresse des adversaires, d'expressions injurieuses ou de censures théologiques. Lui-même ne tranchait pas la discussion ; il se contentait de dire, dans une simple incidente : le sentiment de ceux qui refusent de reconnaître la nécessité de cet amour paraît aujourd'hui plus commun dans les écoles.

Dans ce décret, le pape n'a certainement pas interdit à quelqu'un de s'occuper encore de la question, ni même de défendre son sentiment, quel qu'il soit. Le P. Périnelle était donc en droit de nous livrer le sien ; il a préféré traiter la controverse au simple point de vue historique, nous dire comment elle fut envisagée au Concile de Trente et qui est, sur ce point, l'enseignement de saint Thomas.

Nous ne risquons pas nous-même d'encourir la censure pontificale, car nous sommes très loin de vouloir dire aucune chose déplaisante au R. P. pas plus qu'à saint Thomas. Très volontiers, nous reconnaissons que la question est approfondie sous les deux rapports qu'on envisage. Avec quelques longueurs peut-être, l'auteur déploie beaucoup d'érudition et conduit la discussion sur tous les terrains où chercheraient à se réfugier les contradicteurs.

Mais nous devons prévenir ceux que cet ouvrage intéresserait qu'il porte sur une question encore très ardue, sur laquelle l'accord ne s'est pas fait, et ceux qui n'en ont pris qu'une vue superficielle dans les manuels, en lisant ce livre pourraient tomber dans des surprises.

Le P. Périnelle n'est pas le seul à s'exprimer comme il s'exprime. Billuart, par exemple, nous paraît bien avoir les mêmes explica-

tins. Il reste vrai que, sur cette matière, la terminologie varie d'un auteur à l'autre. Les expressions, pourtant courantes, d'amour de convoitise, d'amour de bienveillance, n'ont pas exactement chez tous la même valeur, et de là, sans doute, proviennent des différences, au moins apparentes, d'opinion. Il faut aussi examiner, quand quelqu'un parle d'attrition ou de contrition, d'attrit ou de contrit, s'il entend l'habitude ou l'acte. Faute de précision, on peut tomber dans des équivoques fâcheuses.

Voici quelques assertions qui peuvent surprendre ceux qui n'ont pas envisagé la question sous le même angle :

Le passage de l'attrition à la contrition demeure inaperçu. « Plus tard seulement, en se retournant pour juger sa vie depuis sa conversion, il (le pénitent) pourra se rendre ce témoignage qu'il vit en ami de Dieu » (p. 141). — S'il ne peut se rendre ce témoignage quand il essaie de faire un acte de contrition, comment le pourra-t-il plus tard? Il est cependant important de savoir comment faire un acte de contrition et de juger, non pas certes avec une certitude absolue, mais une certitude morale sur laquelle on puisse diriger sa vie religieuse pour plusieurs actes à accomplir, si on y a réussi.

« Ainsi serait-il faux de dire : « Pour être justifié sans absolution, il faut avoir fait un acte de contrition avant la justification même » ; avant la justification, en effet, cet acte est absolument impossible. Et également faux d'affirmer : « Le sacrement justifie sans contrition ; au moment même où il justifie, l'acte d'attrition fait nécessairement place à un acte de contrition » (p. 143). Mais le pénitent justifié ne peut plus faire d'acte d'attrition (p. 142).

D'après ces explications, ne parlons pas de contrition avant le pardon de Dieu. Ce pardon est donné à une attrition, quelquefois sans absolution, d'autrefois par l'absolution. « Pour pardonner sans absolution, Dieu, comme préparation, exige *une certaine ferveur* d'attrition et il ne l'exige pas pour pardonner par l'absolution. » (p. 143). — « En dehors du sacrement, il est normal qu'une attrition *sans élan ne suffise pas*[1]. » (*Ibid.*)

« Quelle force doit avoir atteint le repentir pour attirer la grâce sanctifiante? La morale vivante n'admet guère de telles précisions... Retenons que le repentir doit être ardent et pur, et ne nous perdons pas en efforts de vaine curiosité. » (p. 144.)

1. C'est nous qui avons souligné certains mots.

Nous admettons facilement qu'on ne pourra pas donner une lumière absolue ; ne sommes-nous pas obligés cependant d'enseigner à faire des actes d'attrition et de contrition et d'en indiquer la différence? Nous ne disons pas que le P. Périnelle soit le premier à expliquer les choses comme il les montre dans saint Thomas, mais il est bon de se souvenir qu'il y a des manières plus accessibles de parler de ces matières importantes et pratiques. Il serait d'ailleurs aussi malaisé qu'inutile d'exposer aux fidèles nos discussions sur le *diligere incipiunt tanquam omnis justitiae fontem*, et sur le *fit ex attrito contritus*.

***

R. P. H. Merkelbach, O. P. *Quaestiones de Castitate et luxuria*, in-8, 104 pages. Liége, La pensée catholique. Paris, Giraudon, 1926. — *Quaestiones de Embryologia et de ministratione baptismatis*, in-8, 88 pages, *ibid.* 1927. — De ces deux ouvrages, le premier est un traité didactique à l'usage des futurs prêtres et des confesseurs. C'est de la théologie morale pratique, dans les formes classiques, non des dissertations approfondies sur la physiologie ou même les points controversés. Les détails d'ordre anatomique ou médical sont certes assez nombreux pour le but auquel est destiné ce livre.

Doctrine sûre sur tous les points utiles à connaître, clarté remarquable dans l'exposition, les divisions de la matière, la disposition typographique : tels sont les caractères de cet ouvrage. Au sujet de l'éducation de la pureté, l'auteur se tient dans une sage mesure et réprouve l'enseignement donné en public.

Pour celui qui n'a pas à sa disposition les grands manuels de théologie, cet ouvrage, plus abondant d'ailleurs sur ces matières spéciales, sera très utile.

La seconde brochure a évidemment une moindre portée pratique. Un prêtre employé dans un ministère ordinaire n'a pas besoin de connaître le détail de l'embryologie ; même certaines questions qui relèvent de la théologie morale peuvent ne pas lui être familières. Il faut néanmoins que les moralistes de profession et les prêtres dont l'action sacerdotale est très étendue, les sachent à fond. Cet ouvrage, dont les qualités de maîtrise, de clarté, de sobriété, rappellent le précédent, sera plus qu'un guide sommaire ; il constitue une source complète d'informations. Il va sans dire que les

chirurgiens, les praticiens d'accouchements, en prendraient connaissance avec grand profit.

***

Dr G. Clément, *Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non médecins.* Un vol. in-12, 120 pages. Bruges, Beyaert. Paris, Giraudon, s. d., 6 fr. — La presse de toute nuance, en Suisse particulièrement, mais aussi ailleurs, a été très élogieuse pour cette brochure. C'est avec justice. L'œuvre fait honneur à l'esprit religieux, au zèle social, à la compétence et à l'indépendance professionnelles du Dr Clément, un des praticiens les plus accrédités de Fribourg.

Dans un style élevé et très clair à la fois, l'auteur discute toutes les théories qui, depuis de trop nombreuses années, sont soutenues auteur de ce bien pour nous sacré : la vie d'un enfant. On sait combien d'entre elles très répandues en font bon marché. On sait aussi la progression effrayante des pratiques pour nous criminelles qui aboutissent à l'avortement ou à la suppression d'un enfant vivant.

Le Dr Clément prouve que, même du point de vue scientifique et médical, l'avortement ou l'occision ne sont aucunement justifiables. Ce n'est pas une sèche bataille de principes qui se déploie dans son livre ; les expériences et les observations remplissent ces pages, que peuvent comprendre même les profanes de la science médicale.

« Cette étude est, sans contredit, ce qui a été écrit de plus complet et de mieux documenté sur le prétendu conflit existant entre le droit à la vie de la mère et de l'enfant. » (*Le Fribourgeois.*) Souhaitons lui une grande diffusion parmi les professionnels et toutes les personnes que préoccupe cette question si capitale pour l'avenir de la race humaine.

Sujets divers

A. D. Sertillanges, *Notre vie*, 2 vol. in-12, 240 et 222 pages. Editions de la Revue des jeunes, Paris, Desclée, s. d. (1926), 25 fr. — Ce titre fait penser à un autre livre avec lequel le présent ouvrage n'est pas sans analogie : *Le prix de la vie*, de Ollé-Laprune. L'un et l'autre auteur ont voulu nous donner, aussi élevée et aussi loin qu'on puisse la conduire, la philosophie de la vie humaine. C'est le *Connais-toi toi-même* appliqué, non plus à nos facultés, mais à notre

destinée, en même temps qu'à nos ressources et au programme à nous tracé par celui qui impose un but sublime à notre existence. Ces deux œuvres, en nous faisant beaucoup penser, nous découvrent en nous des trésors merveilleux, nous entraînent à leur utilisation généreuse et inspirent à nos âmes beaucoup de confiance.

Mais tandis que le regretté maître à l'Ecole normale se proposait de chercher le sens de la vie humaine et quel doit en être l'emploi, le P. Sertillanges nous détaille plutôt les éléments dont notre vie est faite. C'est l'analyse complète de notre existence morale et religieuse, quand nous entreprenons de la porter à son plus haut développement.

Le cadre général est fourni par un texte de saint Thomas : « Trois choses sont nécessaires au salut de l'homme : la science de ce qu'il doit croire, la science de ce qu'il doit désirer et aimer, la science de ce qu'il doit faire. » Il y aura donc trois parties : la pensée, l'amour, l'action. C'est toute la préface du livre ; on ne saurait être plus clair et plus simple ; ce seul exposé est plein de promesses.

Ce seront ensuite, dans le cours du livre, des pensées très fortes et très belles ; elles nous persuadent sans tarder « que la vie est quelque chose d'auguste et nous ne le savions pas », et aussi qu'en réalité nous faisons notre propre vie, bien qu'une foule de conditions nous soient imposées du dehors.

Si on consent à suivre le profond et brillant penseur avec l'attention constamment nécessaire (car il ne nous permet pas d'être distrait un seul instant), on ne tarde pas à s'éprendre d'admiration pour l'œuvre divine, dont la synthèse grandiose et harmonieuse se développe dans cette philosophie chrétienne. « La nature ne respire que pour la créature pensante. » Dans toutes les considérations déroulées dans cet ouvrage, la piété la plus sincère rejoint la philosophie.

On regrette seulement que tout ne soit pas également limpide dans ces pages d'une si haute et si belle doctrine. Dans cette accumulation de pensées très riches, l'esprit est obligé d'aller à petits pas et souvent il ne saisit tout le sens des formules qu'au prix d'un véritable effort. Le fruit est substantiel, savoureux, mais l'enveloppe est dure.

Plusieurs pensées aussi demanderaient des explications ultérieures et ne paraîtront pas démontrées à tous les esprits ; celles-ci notamment : « Par la voie du dedans nous pouvons ainsi acquérir

le sentiment d'une présence antérieure immédiate. Dieu est là... Dès que je m'atteins moi-même, écartant les interpositions que m'opposent le faux moi et les réalités importunes, je surprends cette apparition. Je me sens conjoint à Dieu en esprit tout autant que par ma substance. » (p. 94.) — « Quand je m'éveille et que je me surprends à vouloir sans avoir pensé, ce vouloir qui n'est pas délibéré serait sans explication, si je ne le référais à une cause extra-humaine. » (p. 116.) A bon droit le P. Sertillanges fait remarquer qu'on n'a plus guère l'habitude de regarder les choses ainsi.

Ce livre est de ceux qu'on ne saurait pleinement apprécier en n'en prenant qu'une vue rapide et succincte. Il faut même le relire, et c'est la résolution qu'on prend sans peine en le fermant une première fois.

R. P. A. de Boissieu, O. P., *La patience enseignée par les saints*. In-18, XIV-350 pages. Editions de la Vie Spirituelle. Paris, Desclée, s. d. — Les Saints dont on expose ici la doctrine ou les exhortations, ont été choisis au nombre de quatre : Saint Cyprien, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, sainte Catherine de Sienne. Ce ne sont pas toujours des citations, ce sont parfois des analyses.

Les diverses parties de cette brochure, d'inspiration évidemment très pieuse, ont une allure un peu disparate, et on n'aperçoit pas bien l'utilité pratique du tableau inséré au milieu de l'ouvrage sur « les affinités et les différences de la force et de ses vertus secondaires ».

Ce livre sera néanmoins un précieux viatique aux âmes souffrantes qui aiment la lecture et la méditation.

C. Belmon.

Chronique d'histoire religieuse Contemporaine

1. Etudier la physionomie de l'ancienne Rome pontificale[1], parcourir ses rues étroites et tortueuses, visiter ses vieux quartiers, pénétrer dans ses églises, assister à ses solennités religieuses, à ses fêtes mondaines, à ses séances académiques, suivre des cérémonies extraordinaires comme l'ouverture d'un conclave, le couronnement d'un pape, son enterrement, s'instruire des mœurs du peuple romain, de ses coutumes, de ses traditions, prendre part à des réjouissances, prêter enfin l'oreille aux propos satiriques contre les papes et leur gouvernement qu'échangent Pasquino et Marforio, c'est tout ce à quoi nous convie M. Hayward en nous offrant son livre : *Le dernier siècle de la Rome pontificale*. La période qu'il étudie va de l'accession au trône pontifical de Clément XIV au retour à Rome en 1814 du pape Pie VII, période où l'on vit deux fois la Ville Eternelle occupée par des troupes étrangères, le pouvoir pontifical renversé et les souverains pontifes emmenés en captivité. M. Hayward montre comment se sont produits ces douloureux événements sans toutefois sortir du cadre qu'il s'est tracé. On lui saura gré d'avoir, dans son ouvrage où abondent les souvenirs, les anecdotes, fait sentir tout ce qu'avait de paternel et de bienfaisant l'administration pontificale.

2. Aux nombreux ouvrages qu'il a consacrés à la France d'autrefois, M. Funck-Brentano vient d'en ajouter un où il a tout spécialement étudié l'Ancien Régime : le régime social et politique qui a été détruit par la Révolution[2]. Servi par une érudition très étendue, il retrace d'une plume aussi fine qu'experte les mœurs, les coutumes,

1. Fernand Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale*, tome I, Clément XIV, Pie VI, Pie VII (1769-1814). Paris, Payot 1927. In-8°, 240 pages.
2. Frantz Funck-Brentano, *L'Ancien Régime*. Paris, Arthème Fayard, 1926. In-12, 574 pages.

es institutions de la société française à la veille du cataclysme qui evait les faire disparaître.

L'idée maîtresse de l'historien est que tout dans l'ancienne France explique en fonction de la famille. C'est elle qui, composée des nfants et des serviteurs, gouvernée par le père, son chef naturel, st à la base du régime féodal, régime qui, se transformant peu à eu au cours des âges, a donné à la monarchie du XVIII[e] siècle sa phyonomie si caractéristique. L'État n'est qu'une réunion de familles. Des détails des plus curieux sont donnés sur cette organisation faiiliale, solide et puissante où le père jouit d'une autorité incontesée, préside à une vie sociale où se mettent en commun tous les fforts. Une aristocratie de familles s'est formée peu à peu et a constué la noblesse : longtemps ses membres ont résidé sur leurs terres, ivant au milieu des paysans, leur rendant maints services qui sont evenus l'origine de privilèges; plus tard, des nobles s'en sont llés à la cour pour faire escorte au souverain ; alors, trop souvent, s ont gaspillé dans des fêtes brillantes, des réjouissances mondaies le revenu de leurs terres et ils sont devenus la proie des usuriers. Ceux qui sont restés à la campagne se sont appauvris ; il y en eut la fin du XVIII[e] siècle dont la vie se distinguait à peine de celle des aysans.

Le roi est le chef de l'ensemble des familles : d'où le caractère rès spécial de son autorité, du cérémonial auquel il est soumis, de 'étiquette qu'il doit subir. Une de ses principales fonctions est de endre la justice. Il remplit éminemment son rôle de protecteur de a famille quand, par lettres de cachet, il ordonne l'internement de 'un ou l'autre qui met en péril l'organisation familiale. Sans ier qu'elles aient parfois donné lieu à de fâcheux abus, M. Funck-Brentano expose dans un chapitre très fouillé ce que sont les lettres e cachet et montre en quoi elles ont eu une action bienfaisante.

Les Parlements étaient les organes ordinaires de la justice royale ; rès vite, ils tendirent à jouer un rôle politique par l'enregistrement es édits, par l'exercice du droit de remontrances ; aussi entrèrent-ils n conflit avec le souverain. L'historien dit quels furent leurs démêlés avec Louis XV, comment le roi y mit un terme par la fameuse réation du Parlement Maupeou.

De la Cour, du Parlement, M. Funck-Brentano conduit son lecteur au village, à la ville de l'Ancien Régime : il lui explique le fonctionnement de leurs institutions, l'initie aux coutumes, aux mœurs

de leurs habitants, mœurs publiques, mœurs privées, traditions administratives qui variaient avec les régions de la France. Il montre comment les franchises et libertés dont jouissent toujours, au XVIII siècle, les divers organismes politiques et sociaux malgré l'action centralisatrice du gouvernement, non seulement tempèrent mais limitent l'apparent absolutisme royal. Si l'opinion publique ne s'exprime pas dans les journaux, elle a pour organe les nouvellistes qui colportent les nouvelles, les commentent, les critiquent et sont déjà dangereux pour le pouvoir.

Au cours de son ouvrage, l'auteur rend hommage à tout ce qu'avaient de solide, de vigoureux dans les passés, les institutions de l'Ancien Régime : il fait très bien entendre comment les services rendus justifient certaines coutumes qui, au XVIII^e siècle, choquaient par leur étrangeté ou même leur injustice. Peut-être incline-t-il à tout apprécier avec trop de bienveillance. Il est assurément trop bon historien pour être un apologiste aveugle des institutions anciennes : il admet qu'au cours des âges, tout ne fut pas parfait. Je ne puis néanmoins sans étonnement le voir, par exemple, excuser si facilement, parce que les contemporains n'y trouvaient rien à dire, des abus aussi graves que celui de l'attribution de bénéfices ecclésiastiques à des laïques : il invoque l'autorité d'un contemporain qui n'est autre que le fameux Pierre de Bourdeilles, le très laïque abbé de Brantôme, est-ce suffisant ? Je ne m'explique pas non plus que l'historien qui, si justement, a admiré la puissance et la solidité de l'organisation familiale, soit si indulgent pour les désordres de Louis XV. N'y aurait-il pas eu lieu aussi de faire des réserves sur le droit que s'étaient arrogé les parents de fixer le sort conjugal de leurs enfants à leur insu ? Bourdaloue pouvait avoir des auditeurs qui souriaient de ses sorties contre les unions sans amour et les conséquences qui en résultaient (p. 59); il n'en avait pas moins raison.

En quelques pages où il étudie le règne de Louis XVI, M. Funck-Brentano prouve qu'en raison même de la transformation survenue dans la société, l'ancienne famille française était frappée à mort à la veille même de la Révolution ; n'eût-il pas été bon de mettre plus en relief encore l'action dissolvante exercée sur les mœurs familiales par nos écrivains irréligieux du XVIII^e siècle ? Cela et les besoins économiques nouveaux ont achevé de rendre inévitable la grande crise qui s'ouvrit en 1789. Retenons ces lignes par lesquelles le savant historien conclut son livre : « Réforme

niliale, réforme administrative : en ces deux traits essentiels et elle se marque presque tout entière, l'œuvre révolutionnaire a osisté parce qu'elle répondait à la transformation des mœurs et x besoins économiques nouveaux. Louis XVI serait resté sur le ne, que lui et ses successeurs, que ses ministres ou leurs succes- irs auraient été amenés, et quoi qu'ils en eussent, à la réaliser. »

3. M. Albert Mathiez est un des historiens qui se sont le plus appli- és à l'étude de la Révolution Française[1]. Après avoir consacré thèses de doctorat ès-lettres aux cultes révolutionnaires, il s'est ır à tour attaché à l'histoire religieuse, politique et économique la France de 1789 à 1795. Les résultats de ses recherches très ndues et très approfondies ont été publiés dans des ouvrages à nombreux, dans des revues, tout particulièrement dans les *nales historiques de la Révolution Française* qui paraissent sous direction. C'est une sorte de synthèse de ses études qu'il donne ıs la nouvelle histoire de la Révolution Française qu'il a com- ncé d'écrire pour la collection Armand Colin. De cette histoire, ıs avons aujourd'hui trois volumes qui concernent la période ınt de l'ouverture des Etats Généraux au 9 thermidor.

nformé comme il l'est, M. Mathiez sait combien les faits écono- ques ont tout particulièrement réagi à l'époque de la Révolution les événements politiques, et c'est parce qu'il a mis les uns et autres en relation, qu'il a sinon renouvelé cette histoire, du ins contribué à faire mieux comprendre quelques-unes des scè- du grand drame révolutionnaire.

Quand on a lu son livre, on se rend plus exactement compte, par emple, des raisons profondes du dissentiment existant entre les rondins et les Montagnards : les Girondins, qui se recrutaient sur- t parmi les bourgeois riches ou enrichis, voulaient conserver l'or- social, mettre en sécurité la propriété ; les Montagnards, au con- re, qui avaient pris en main les intérêts des ouvriers, des petits isans, prétendaient établir une République démocratique. Con- ssant très bien l'histoire des hommes de la Révolution, M. Ma- ez se meut avec une admirable aisance dans toutes ses compli- ions ; il se retrouve aisément dans la confusion des partis qui forment et se transforment, démêle les intrigues les plus diver-

[1] Albert MATHIEZ, *La Révolution Française*, tome I. La chute de la Royauté, pages; tome II, La Gironde et la Montagne, 224 pages; tome III, La reur, 224 pages. *Collection Armand Colin* (Section d'Histoire et Sciences nomiques). Paris, Colin, 1926-1927. In-16.

ses, révélant les pensées secrètes qui animaient l'un contre l'autr ceux qu'une commune haine contre la royauté avait un momen rapprochés. A ce point de vue, son exposé de la Terreur dans l tome III est du plus vif intérêt.

Il s'en faut toutefois qu'on doive accepter toutes les conclusion de son livre. M. Mathiez a des opinions très avancées : dans ce ouvrage comme dans les précédents, il se montre des plus favora bles à l'œuvre de la Révolution. S'il dénonce avec âpreté les moin dres erreurs ou fautes commises par Louis XVI, s'il condamne l malheureux roi avec une sévérité qui n'a d'égal que celle avec la quelle il réprouve les Girondins, il réserve toute son admiratio pour Robespierre, le « vertueux », l' « incorruptible ». L'ancie avocat d'Arras est son héros : il lui apparaît comme le seul qui ai toujours tenu très haut l'idéal de la Révolution, et ait été capabl de le réaliser, tandis que ses adversaires, Danton, pour n'en cite qu'un, se sont compromis dans les pires collusions. « Lui seul nous dit-il, était capable de fonder la République démocratique » Achevant son troisième tome sur le récit des événements du 9 ther midor, il écrit : « En Robespierre, ils (ses ennemis) avaient tué pou un siècle la République démocratique » (p. 223). Volontiers, M. Ma thiez dissimule la tyrannie du chef du Comité de Salut public il justifie ses excès de pouvoir. Il répudie sans doute les excè de terroristes comme Fouché, le sinistre proconsul de Nevers et d Lyon, comme Carrier, l'homme des noyades de Nantes ; mais d'autre part, il excuse en général les crimes des révolutionnaire alléguant « qu'ils frappaient pour ne pas être frappés » (t. III, p 10). Comment l'historien sérieux qu'il est, peut-il encore évoquer à propos de la Terreur de 1793 et 1794, ce qu'avec une exagératio trop évidente, on a appelé la Terreur blanche de 1815 ?

Mais c'est surtout au point de vue religieux qu'il faut formule de graves réserves. D'abord la tendance de M. Mathiez est de di minuer beaucoup l'importance de la question religieuse, de l faire disparaître et comme s'évanouir derrière les problèmes éco nomiques. La suppression des vœux monastiques par l'Assemblé Constituante ne lui semble pas être surtout une manifestation an ti-catholique. « Par mesure d'économie autant et plus que par mé pris de la vie monastique, écrit-il (t. I, p. 145), liberté fut donné aux moines des ordres mendiants ou contemplatifs de sortir du cloître. » A lire les pages qu'il consacre à la Législative, on n

voit guère que se soit posée la question religieuse. Cependant, comment nier qu'elle ait pour une part commandé les mesures prises contre les prêtres réfractaires ? Pourquoi, au lendemain du 10 août, ont été votés des décrets abolissant ce qui restait des ordres religieux ? Pourquoi les prêtres et les religieux ont-ils été massacrés en si grand nombre dans les horribles tueries de septembre 1792? D'après M. Mathiez, l'insurrection de la Vendée aurait eu en premier lieu des causes d'ordre économique et social. « Les raisons d'ordre politique et religieux, dit-il, ne vinrent qu'ensuite comme le corollaire des premières » (t. II, p. 190). Pour démontrer l'existence de troubles économiques, il expose un très grand nombre de faits ; aucun d'eux cependant, n'a la Vendée pour théâtre.

Imputer enfin les mesures de déchristianisation arrêtées par la Convention au groupe d'étrangers faisant partie de l'Assemblée, c'est diminuer beaucoup trop les lourdes responsabilités du plus grand nombre des Conventionnels et des membres du Comité de Salut public où siégeait Robespierre. N'est-ce pas déformer l'histoire que de réduire ainsi l'importance de la question religieuse.

Cette question a été trop importante toutefois sous la Constituante pour que M. Mathiez ne lui ait pas réservé un chapitre spécial. Il s'en faut que ce chapitre soit satisfaisant. Il n'y a sans doute qu'une faute d'impression quand 1871 est donné comme la date de la proclamation de l'infaillibilité pontificale (t. I, p. 147). Je ne veux voir qu'une distraction là où je lis (t. I, p. 146) que les évêques « n'iront plus à Rome acheter le pallium » ; d'abord le pallium ne s'achète pas ; puis, c'est un insigne réservé aux archevêques et exceptionnellement à quelques évêques ; il y a ici évidemment confusion entre le pallium et l'institution canonique qui d'ailleurs ne s'achète pas non plus. Ce qui est plus grave, c'est que M. Mathiez ne se rend pas compte de l'importance, au point de vue catholique, de la question posée par la Constitution Civile du Clergé ; il ne veut y voir qu'un problème politique alors qu'en réalité, il était hors et avant tout religieux et de sa solution dépendait l'avenir du catholicisme en France. Rien ne révèle mieux cette méconnaissance que de prétendre assimiler la situation de la France catholique à celle de la Russie orthodoxe sous Catherine II. Pour M. Mathiez, des raisons d'ordre politique plus que celles d'ordre religieux ont déterminé Pie VI à rejeter la Constitution civile du clergé ; il l'avait déjà dit dans son livre : *Rome et le*

clergé français sous la Constituante ; il le répète ici (p. 149). S'il était entré dans plus de détails sur les travaux du Comité ecclésiastique où la loi fut élaborée, s'il avait rappelé les préoccupations gallicanes et jansénistes auxquelles ont obéi les auteurs de la loi et beaucoup de membres de la majorité de la Constituante, ses lecteurs auraient mieux compris les motifs religieux extrêmement graves qui déterminèrent Pie VI à ne pas passer outre.

D'autres remarques pourraient encore être faites. Celles-ci suffiront pour instruire nos lecteurs de l'esprit dans lequel est écrit l'ouvrage de M. Mathiez, pour les avertir que, si riche qu'elle soit de renseignements nouveaux, de remarques intéressantes, cette nouvelle histoire de la Révolution française ne les peut satisfaire.

4. C'est un épisode des plus tristes de la Révolution Française que M. Gautherot, lui aussi un spécialiste de l'histoire de cette période si troublée, a étudié dans un récent ouvrage[1]. On sait comment le 2 septembre 1792 et les jours suivants, des bandes d'assassins profitant de l'effervescence dans laquelle se trouvait Paris sous la menace de l'invasion ennemie, se sont rendues dans les diverses prisons de la capitale et y ont tué indistinctement le plus grand nombre de ceux qui s'y trouvaient internés. Le prétexte était de sauver la patrie en danger ; la raison était de faire disparaître ceux qui passaient pour faire obstacle aux progrès de la Révolution soit qu'ils demeurassent attachés à la religion catholique romaine, soit qu'ils restassent fidèles à la royauté. Enivrés de vin et de sang, les massacreurs firent plus de 1.400 victimes dont 225 prêtres : des prisonniers de droit commun périrent avec des prisonniers politiques. Les Carmes, l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, la Conciergerie, la Force, Saint-Firmin, Bicêtre furent le théâtre des pires horreurs. En plusieurs villes de province, il fut aussi procédé à des exécutions sommaires sur des ordres venus de Paris.

M. Gautherot entreprend de montrer dans son livre quels sont les véritables responsables de ces sanglantes journées. On a parlé d'un mouvement spontané du peuple de Paris ; l'historien établit sans peine qu'en l'espèce, le peuple de Paris, ce sont des individus sans aveu qui, profitant de l'inertie à laquelle a été réduite l'Assemblée Législative après le 10 août, se sont faits les agents du Club des Jacobins, les exécuteurs des hautes œuvres de la Com-

1. Gustave GAUTHEROT, *Septembre 1792. Histoire politique des Massacres.* Paris, Beauchesne, 1927, in-12, 176 pages, 10 francs.

mune Révolutionnaire. « La nation, dit-il, était devenue la proie d'un parti qui ne pouvait régner (que) par la Terreur » (p. 53). Mais il y a eu des meneurs, des chefs ; quels sont-ils ? Il est impossible de contester que Marat ait été l'un d'eux. On a prétendu innocenter et Danton, et Robespierre. M. Gautherot établit qu'ils furent au contraire l'un et l'autre les chefs plus ou moins avoués du mouvement. Ont eu aussi leur part de responsabilité dans les massacres le ministre girondin Roland, Pétion, le maire de la commune, Santerre, le commandant général de la garde nationale, Manuel, le procureur de la Commune et Billaud-Varennes ; Maillard et sa bande composée de gens de sac et de corde, « de fameliques agents à tout faire, des déclassés, de vils exécuteurs ou espions de la police secrète » (p. 100).

On regrettera peut-être que M. Gautherot ait cru devoir dénoncer les vrais auteurs des massacres avant de nous en donner le récit : son livre aurait sans doute gagné en intérêt, s'il avait commencé par l'exposé du crime. Il n'importe. Félicitons l'érudit historien d'avoir ruiné une légende révolutionnaire et bousculé, comme il dit, « certaines gloires » à l'avantage de la vérité.

5. La béatification, le 17 octobre, des victimes des massacres de septembre 1792 a provoqué la publication de nombreux ouvrages destinés à mieux faire connaître ceux qui périrent, en ces tristes journées, victimes de leur attachement à la foi catholique et au Saint-Siège. Justement fières des martyrs qu'elles ont donnés à l'Eglise, les familles religieuses se sont préoccupées de tirer de l'obscurité, où ils étaient restés jusqu'ici, ceux de leurs membres qui sont alors tombés[1].

En un élégant volume[1] de 122 pages sont présentés ceux qui furent les fils de saint François. Celui qui apparaît le premier est le capucin Apollinaire de Fribourg. Mgr Justin Gury, évêque des Seychelles, raconte comment ce religieux d'origine suisse vint à Paris en 1788 pour s'y préparer à aller évangéliser les peuplades idolâtres de l'Asie; il fut retenu en la capitale par la nécessité d'assurer les secours religieux à une colonie allemande qui était nombreuse dans la paroisse Saint-Sulpice. Si, en 1791, le père Apollinaire prêta le

1. *Les Martyrs franciscains des Carmes.* Lettre-préface de M. de La Gorge. Collection Il poverello, Paris, Société Saint-François-d'Assise, 1926, in-12, 120 pages. P. J.-B. Rovolt, *Les martyrs Eudistes massacrés aux Carmes et à Saint-Firmin.* Préface de Mgr de la Villerabel. Paris, De Gigord, 1926, In-12, xiv-222 pages.

serment, ce fut avec des restrictions telles que l'officier municipal refusa de le trouver suffisant. Arrêté, au lendemain de la journée du 10 août, le capucin suisse fut conduit au couvent des Carmes transformé en prison; il y périt le 2 septembre. Avec lui mourut le cordelier Jean-François Burté (1740-1792), un Lorrain qui, après avoir été gardien du couvent de Nancy, avait été envoyé à Paris pour y remplir les fonctions de procureur général de la province de Lorraine au Grand couvent. Obligé de retourner en province à la suite de démêlés survenus avec l'archevêque de Paris, il entra dans la capitale en 1785. Demeuré fidèle à ses obligations religieuses, le père Burté fut arrêté et emprisonné le 12 août 1792. La notice qui lui est consacrée ici a été écrite par le regretté professeur de l'Institut Catholique de Paris, M. Mangenot : il ne pouvait avoir un meilleur historien. Le Rouennais Séverin Girault, qui appartenait au Tiers-Ordre de Saint-François et qui fut à Paris l'aumônier de religieuses franciscaines, eut la gloire d'être la première victime des massacres : nous devons au père Ubald d'Alençon les pages où est retracée sa carrière.

Les eudistes comptèrent, eux aussi, plusieurs martyrs que nous fait connaître le père Rovolt. Ils avaient à Paris au numéro 20 de la rue des Postes, une résidence qui portait le nom des Tourettes. A la fin de l'Ancien régime cet immeuble servit d'asile non seulement à des eudistes, mais à d'anciens jésuites et à des prêtres du clergé séculier. A la tête de cette maison de famille se trouvait l'abbé Hebert, un eudiste, qui devint le confesseur de Louis XVI et inspira au roi, le père Rovolt le démontre, le vœu de consacrer la France au Sacré-Cœur. Son commensal, le père Lefranc, avait publié maints travaux d'érudition sur le Cotentin. Quand éclata la Révolution, il exposa dans plusieurs ouvrages, notamment dans *Le Secret de la Révolution révélé à l'aide de la Maçonnerie* et dans sa *Conjuration contre la religion catholique et les Souverains*, la thèse, depuis défendue par beaucoup d'historiens, que la Maçonnerie avait été la cause principale sinon unique de la Révolution. Un autre eudiste, le père Pottier, supérieur du Grand Séminaire de Rouen, avait fait scandale en acceptant de prêter le serment constitutionnel ; bientôt éclairé sur sa faute, il s'était rétracté et était venu chercher asile aux Tourettes. Il s'adonna au ministère de la prédication dans Paris jusqu'au jour où la persécution religieuse le força à l'interrompre. Le père Rovolt a de bonnes raisons de ranger encore parmi

les eudistes le père Beraud du Pérou qui vécut aux Tourettes après avoir rempli des fonctions importantes dans leurs maisons ; il donne ensuite des notices sur d'autres personnages qui, sans être des eudistes, habitaient aux Tourettes et périrent avec eux dans les massacres de septembre.

L'ouvrage du père Rovolt s'achève sur le récit détaillé de l'arrestation des pères Hébert, Lefranc, Pottier, Béraud du Pérou et des autres hôtes des Tourettes ; quelques-uns furent tués à Saint-Firmin, le plus grand nombre mourut aux Carmes.

Des raisons politiques ont été parfois invoquées pour excuser ces massacres. Les ouvrages dont nous venons de parler démontrent que des raisons religieuses armèrent le bras des assassins. Il est bon que les auteurs de ces livres l'aient montré, qu'ils aient dit comment les victimes de Saint-Firmin et des Carmes dont ils ont parlé, sont morts pour leur foi, pourquoi elles ont droit au titre que l'Eglise leur a décerné.

6. L'écrivain distingué qu'est M. Victor Bucaille a fait tenir en un petit volume de 196 pages qui appartient à la collection « *Les Grands Catholiques des XIX*e *et XX*e *siècles* »[1] tout l'essentiel de la vie et de l'apostolat de Montalembert. Je dis de l'apostolat ; car le grand orateur catholique fut avant tout un apôtre, un apôtre des libertés religieuses, un défenseur des plus zélés des droits de l'Eglise. Son action commença du jour où ayant pris place parmi les collaborateurs de l'*Avenir*, il ouvrit avec Lacordaire une école libre en plein Paris ; elle ne cessa plus qu'avec sa mort. Montalembert fut de ceux qui contribuèrent le plus à la conquête de la précieuse liberté d'enseignement. Partisan passionné de la liberté, il le fut parfois au point de dépasser les limites que commandait la prudence chrétienne. Ce qui malgré tout le maintint dans la voie droite, ce fut l'amour aussi tendre que profond qu'il professa pour l'Eglise et pour son chef. On ne lira jamais trop sa vie, on ne s'inspirera jamais trop de ses exemples. Aussi l'excellente notice de M. Bucaille sera-t-elle la bienvenue.

7. Ozanam est une autre belle figure de notre France catholique qu'on a voulu, à juste raison, introduire[2] dans la collection « *Les*

1. V. Bucaille, *Montalembert* (1810-1870). Collect. Le Grands Catholiques des XIXe et XXe siècles. Dijon, Publications Lumière, 1927. In-12, 196 pages, 5 fr.

2. Chanoine Verdunoy, *Ozanam* (1813-1853). Collect. Les Grands Catholiques des XIXe et XXe siècles. Dijon, Publications Lumière, 1927. In-12, 196 pages, 8 fr.

Grands Catholiques des XIX^e^ et XX^e^ siècles ». Contemporain de Montalembert, il a, comme lui, été épris de cet idéal de liberté catholique qui a soulevé les âmes chrétiennes en 1830 et il a entendu consacrer toute sa vie à le servir. Il a appartenu à l'Université de France qu'il a honorée de travaux très remarquables. Le professeur catholique a défendu dans sa chaire de Sorbonne avec autant de science que d'éloquence les traditions de foi et de vie religieuse que, dans le même temps, vilupéraient un Michelet ou un Quinet : il en a imposé par son talent exerçant sur les esprits une action profonde. Erudit des plus remarquables, il a par ses études sur la civilisation germanique, sur saint François et son entourage, sur Dante, ouvert plus d'une voie nouvelle dans le domaine des sciences historiques. Le chrétien surtout a fait école ; il l'a fait non seulement par les Conférences de Saint-Vincent de Paul qu'il fondait à peine âgé de vingt ans, mais par le véritable apostolat qu'il exerça autour de lui. 1848, l'année où la monarchie de juillet est renversée, où Paris est agitée par la fièvre révolutionnaire, est peut-être le point culminant de la carrière d'Ozanam. Le professeur a quitté son cabinet de travail pour prendre part aux discussions de la rue ; il a fondé un journal, l'*Ere nouvelle*, afin d'apporter à la démocratie, qui s'irrite, la vérité libératrice : l'Evangile. A sa manière il travaille à réconcilier l'Eglise et le monde moderne. La carrière d'Ozanam a pu être brève : elle était close alors qu'il n'avait que quarante ans. Elle n'en fut pas moins des plus fécondes. M. le chanoine Verdunoy l'a très bien montré dans cette biographie où il a des plus heureusement utilisé la correspondance d'Ozanam et les belles pages qui ont été consacrées à son héros par des écrivains tels que Mgr Baunard, Georges Goyau, Eugène Duthoit, Henry Cochin, etc.

8. Mère Anjorrant[1], la fondatrice de l'Institut de Jésus-Christ Bon Pasteur et de Marie Immaculée, n'est pas comme Ozanam et Montalembert un personnage de premier plan : elle ne doit pas toutefois être oubliée dans l'histoire de la France religieuse du dix-neuvième siècle. Elle appartenait par ses origines à une famille des plus anciennes et les plus honorables du Berry. Au moment où elle eut à s'orienter dans la vie, elle fonda à Bourges avec deux de ses amies un institut destiné à recevoir les jeunes filles qui s'étaient abandonnées au vice, à les relever et à les remettre dans le droit chemin.

1. L'abbé René Fugeray, *Mère Anjorrant et son œuvre* : l'Institut de Jésus-Christ Bon Pasteur et de Marie-Immaculée. Tome I : l'Ere des fondations. Paris, Beauchesne, 1927. In-8, XXVIII-474 pages, 20 fr.

Ce fut en 1827 que se constitua cette nouvelle famille religieuse qui se proposait un idéal aussi élevé. L'abbé de Jerphanion appelé à devenir ensuite évêque de Saint-Dié, puis archevêque d'Albi, assista la fondatrice de ses conseils éclairés. Bientôt de Bourges, la petite communauté partit pour Orléans. Une maison fut ensuite créée à Rouen. Paris attira ces femmes généreuses ; mais ici elles se heurtèrent longtemps à l'opposition, sinon l'hostilité de l'archevêque, Mgr Affre. Nantes, Lyon, Montpellier sollicitèrent encore leur zèle. La vénérée fondatrice ne cessa de se débattre au milieu de difficultés de tous genres : petit nombre des vocations, manque de ressources, défiances des supérieurs ecclésiastiques, etc., etc. ; toujours elle se confia dans la Providence ; elle s'abandonna à elle. Ce fut là sa force, le secret de son succès.

Son biographe, M. l'abbé René Fugeray, l'a mis excellemment en relief. Dans le beau livre de 474 pages qu'il a consacré à la première partie de la vie de Mère Anjorrant, à ce qu'il appelle l'ère des fondations, il n'a point craint d'entrer dans les détails afin de mieux montrer l'énergie morale et l'esprit surnaturel de la fondatrice de l'Institut de Jésus-Christ Bon Pasteur et de Marie Immaculée. Dans un second tome il achèvera de nous faire connaître Mère Anjorrant et ses compagnes : sans doute nous initiera-t-il alors aux méthodes qu'elles ont suivies pour relever et transformer les pénitentes, pour préparer à affronter les dangers de la vie les jeunes enfants accueillies dans leurs œuvres de préservation. Sachons-lui gré d'avoir d'ores et déjà fait apparaître en pleine lumière ces admirables servantes de Dieu que furent Mère Anjorrant, Mère Veilhault et Mère Page, de nous avoir révélé en même temps cette nouvelle forme d'apostolat qui se manifesta en ces temps de la Restauration et de la monarchie de juillet, temps qui furent si féconds pour l'action catholique.

9. M. Gabriel Hanotaux poursuit la rédition de son *Histoire de la France contemporaine*. Aux deux volumes parus en 1925, il vient d'en ajouter deux autres qui correspondent au tome deuxième de la première édition. La période à laquelle ils sont consacrés est du plus vif intérêt pour notre histoire politique et notre histoire religieuse : ils s'ouvrent avec l'accession à la présidence de la Répu-

1. Gabriel Hanotaux, *Histoire de la fondation de la Troisième République*. Tomes III et IV. *L'échec de la monarchie et la fondation de la République* (mai 1873-mai 1876. Paris, Plon, 1926. In-8 tome I, VI-298 pages; tome II, 368 pages.

blique du maréchal Mac Mahon, au lendemain du 24 mai, et l'établissement du septennat ; ils se terminent sur l'échec définitif de la monarchie. On y voit entre autres choses d'une part, pourquoi le comte de Chambord refusa d'accepter le pouvoir aux conditions qui lui étaient faites, les vains efforts qui furent tentés pour triompher de ses résistances, d'autre part, les causes profondes du malentendu qui se prépare entre l'Eglise et les hommes du régime républicain vers lequel on s'achemine, malentendu que ne manquèrent pas d'exploiter perfidement les ennemis du catholicisme. Le bilan moral et religieux de la France après la guerre de 1870 est dressé à la fin du second volume avec un rare souci d'impartialité. On y trouve un remarquable tableau de l'activité apostolique et charitable du clergé et des fidèles de France. L'éminent historien qui a été ministre des Affaires Etrangères a constaté, lors de son passage au pouvoir l'heureuse influence exercée par nos missionnaires ; il ne manque pas de la relever dans son ouvrage. On doit d'autant plus le signaler que trop d'écrivains sont portés à la passer sous silence, non pas qu'ils la nient, mais n'y prêtent pas l'attention qu'elle mérite.

En certains cas M. Hanotaux est trop porté à l'indulgence, par exemple quand il apprécie l'action d'un homme politique comme Gambetta : il excuse trop facilement l'action anticléricale du célèbre tribun. C'est qu'il est en quelque manière commandé par l'idéal de sa jeunesse. Ce que nul ne contestera, c'est la haute loyauté avec laquelle l'historien a écrit son ouvrage, le scrupule avec lequel il a cherché toutes les sources d'information et y a puisé : scrupule qui l'a conduit à compléter, à corriger plusieurs pages de sa précédente édition en se servant de documents nouveaux comme les *Mémoires* du duc Albert de Broglie, les cahiers inédits de M. de Sainte-Suzanne, un des conseillers du comte de Chambord, des notes de M. Raoul Duval, un des membres de l'Assemblée Nationale, des lettres inédites de Taine, etc., etc...

Les années 1873 et 1874 furent très difficiles pour la France. Leur histoire n'en est pas moins réconfortante et, comme l'espère M. Hanotaux, on trouve dans son livre « des raisons d'avoir confiance malgré tout, et, même aux époques les plus troubles, des raisons d'espérer » (p. II).

10. Après les ouvrages de Mgr Baunard et de M. l'abbé Tournier publiés autrefois sur le cardinal Lavigerie, après les nombreux tra-

vaux, articles, brochures et discours dont il a été l'occasion, l'année dernière, la célébration du centenaire de la naissance de ce grand homme d'Eglise, le livre de M. l'abbé Renard, l'historien du cardinal Matthieu, apparaît comme une sorte de synthèse[1]. L'auteur n'a pas prétendu nous donner une nouvelle biographie. Son dessein a été plutôt de nous tracer à grands traits un portrait de son héros. Aussi ne s'est-il pas asservi à l'ordre chronologique pour nous faire connaître le caractère de l'homme, le zèle et l'administration de l'évêque, l'ardeur du missionnaire et son œuvre, les idées fécondes, les initiatives hardies, les interventions décisives de l'homme politique. L'inconvénient de cette méthode était de conduire presque fatalement à des répétitions ; mais, outre qu'elles sont rares, combien cela est-il racheté par l'intérêt et la vie qui anime tout l'exposé. La vérité ne perd jamais ses droits pour l'historien : M. Renard n'omet pas d'indiquer les faiblesses du grand homme. Toutefois il n'y insiste pas plus qu'il ne convient, et ces ombres légères disparaissent dans le rayonnement de cette intelligence large et pénétrante, de cette énergie indomptable et de cet esprit surnaturel qui ont fait de l'archevêque d'Alger un des meilleurs serviteurs de l'Eglise et de la France au dix-neuvième siècle. C'est une nouvelle et précieuse contribution que M. l'abbé Renard a apportée par son livre à l'histoire de l'Eglise de France au dix-neuvième siècle ; elle sera des mieux accueillies.

11. Mgr Laveille vient d'ajouter à la remarquable galerie de portrait des fondateurs d'ordre, des hommes d'action dont il a écrit la vie, la grande et noble figure du cardinal Mercier, archevêque de Malines[2]. On comprend qu'elle l'ait séduit. Il ne s'est proposé d'écrire une biographie définitive de celui qui joua un rôle des plus considérables en Belgique par son activité scientifique, son zèle apostolique et son action pendant la guerre : il a seulement voulu esquisser la carrière de l'archevêque de Malines, fixer les traits essentiels de sa physionomie intellectuelle et morale.

Tous ont présente à la mémoire l'intrépidité avec laquelle Mgr Mercier s'est opposé à l'envahisseur allemand, l'énergie avec laquelle il a défendu ses ouailles contre des ordres barbares. Ce qu'on ignore

1. Edmond Renard, *Lavigerie*. Paris, Editions Spes, 1926. In-8, 294 pages, 15 fr.

2. Mgr Laveille, *Le cardinal Mercier, archevêque de Malines* (1851-1926). Préface de M. Carton de Wiart. Paris, Editions Spes. 1926. In-8, xiv-240 pa- 5 fr.

davantage, en dehors d'un petit cercle d'initiés, ce sont les circonstances dans lesquelles le futur archevêque de Malines fut appelé à inaugurer à Louvain l'enseignement de la philosophie thomiste, les difficultés qu'il rencontra, les oppositions auxquelles il se heurta. Son biographe y insiste à juste raison. C'est du même coup mettre en lumière les qualités primordiales de Mgr Mercier, son intelligence nette et précise, sa volonté forte et tenace, surtout son esprit de désintéressement et d'abnégation, son abandon complet à la Providence divine. Ces qualités n'ont fait avec les années que s'affirmer davantage. Les épreuves, les vicissitudes qu'a connues le directeur de l'Institut de Philosophie de Louvain ont achevé de tremper son caractère, de rendre fort celui qui devait un jour incarner le droit en face de la force brutale.

Dans les dernières pages de son livre, Mgr Laveille montre de quelle autorité a joui après la guerre le cardinal de Malines, comment il en a usé pour mieux servir les intérêts de l'Eglise. Il insiste tout particulièrement sur une des formes très spéciales de son apostolat : les fameuses conversations de Malines, conversations où, sous sa présidence, catholiques et anglicans de marque ont étudié le problème de la réunion des Eglises.

C'est en définitive un prêtre, un apôtre, un saint que Mgr Laveille a entendu présenter à l'admiration de ses lecteurs ; il y a des mieux réussi.

12. M. Henry-Louis Dubly a été lui aussi séduit par le cardinal Mercier : dans un volume de 288 pages, que présente au public Mgr Baudrillart en une très sympathique préface, il nous en donne un portrait des plus attachants[1].

De la jeunesse du futur prince de l'Eglise, de sa formation religieuse, intellectuelle et morale, l'auteur nous en dit tout ce qu'il faut pour comprendre l'action qu'exerça d'abord le professeur et le directeur de l'Institut de philosophie de Louvain, puis le chef du diocèse de Malines. Après nous avoir fait connaître ce que furent le philosophe, l'archevêque, il nous révèle dans quelle mesure le cardinal Mercier fut homme de Dieu par son humilité, sa charité, son zèle ardent et son esprit de mortification.

La partie la plus importante de l'ouvrage est consacrée à l'époque de la guerre. Puisant à pleines mains dans *La correspondance de*

1. Henry-Louis Dubly, *Le cardinal Mercier*. Préface de Mgr Baudrillart. Lille, Editions du Mercure de Flandre, 1927. In-8, 288 pages.

E. le cardinal Mercier avec le gouvernement général allemand ndant l'occupation, recueil officiel des lettres du cardinal publié s 1919 par F. Mayence, M. Dubly expose avec quelle intrépidité, uelle magnanime fierté et tranquille audace celui qu'il appelle le Héros des grandes heures de la guerre » soutint la confiance de n peuple aux jours de détresse, défendit ses ouailles contre l'op- ession d'une autorité tyrannique. C'est presque toujours l'arche- eque de Malines lui-même que nous entendons dans ce livre pour ppeler à l'envahisseur que, si redoutable qu'elle soit, la force t toujours primée par le droit. Le défenseur de la Cité put être rimé : il resta toujours supérieur à l'outrage. Malgré tout, l'en- emi fut contraint de lui rendre hommage : quand, vaincu, il ut évacuer la Belgique, il reconnut le cardinal comme l'incar- ation de la Belgique occupée et remit entre ses mains le sort des elges prisonniers politiques ou déportés.

Par sa courageuse résistance, le cardinal Mercier avait conquis ne place de premier plan sur la scène du monde ; il resta, après guerre, l'objet de l'admiration de tous. M. Dubly montre, com- e Mgr Laveille, de quelle manière il mit son crédit au service de ieu et de l'Eglise tout particulièrement dans les conversations de Malines. On ne connaîtra toute l'action qu'exerça le cardinal que orsqu'en seront révélés les détails ; mais ce que nous en peut déjà ire M. Dubly, atteste que le rôle de l'archevêque de Malines y fut es plus considérables.

Le récit des derniers jours et de la mort du cardinal Mercier, ui furent ceux d'un saint, la description de ses funérailles qui urent celles d'un triomphateur, achèvent une biographie qui est n très bel hommage rendu à la mémoire du grand homme d'Eglise ue fut le cardinal Mercier.

A. Leman.

Informations

Notes et Documents

I. — De Péguy à saint Thomas d'Aquin

Les *Lettres et Entretiens* de Charles Péguy[1] ne modifieront pas sensiblement l'image que nous nous faisons du célèbre écrivain. Image complexe : Péguy fut à la fois avec une sincérité totale un homme de lettres soignant sa réputation et un éveilleur d'âmes exerçant sur un petit groupe d'amis une influence spirituelle extrêmement féconde. Il nous apparaît avec ce double caractère dans ses *Entretiens avec Joseph Lotte* que le présent volume reproduit intégralement. On s'est étonné et presque scandalisé que Péguy — ce « pécheur », ce non-pratiquant — se soit vanté de « faire une renaissance catholique ». Reconnaissons que l'illusion du polémiste n'était pas totale : il a été — avec d'autres — l'un des artisans du redressement spirituel opéré par l'intelligence française de *Taine à Péguy*, comme disait Fonsegrive. Ce n'est pas à dire qu'il faille chercher dans son œuvre si riche en fulgurantes beautés des jugements toujours équitables et de sûres directives. La vie fiévreuse qu'il mena n'était pas propice à la perception plénière de la vérité catholique : c'est pourquoi ce dévot de moyen âge chrétien s'arrêta aux « porches » des mystères qu'il avait su chanter avec des accents si prenants. Nous aurions aimé qu'il pénétrât plus au cœur de la cathédrale et qu'avant de lancer ses boutades un peu grosses sur saint Augustin (qu'un mot de Jeanne d'Arc met par terre, paraît-il) ou saint Jean Chrysostome, il s'informât plus sérieusement. Il n'importe : malgré ses lacunes, nous savons gré à Charles Péguy d'avoir levé l'étendard de Jeanne d'Arc et de sainte

1. *Cahiers de la Quinzaine*. Artisan du Livre, 2, rue de Fleurus,

Geneviève au-dessus des tours, réputées imprenables, de la forteresse matérialiste. Pour parler sans figures, disons qu'il lui fallut une réelle audace pour porter le problème religieux dans des milieux où il semblait périmé.

Aussi bien, la pénétration de la pensée moderne par l'idée chrétienne est-elle un fait qui s'impose à tous les observateurs indépendants, y compris les auteurs de manuels scolaires. Prenons, par exemple, le manuel récent de M. Marcel Braunschvig (La littérature contemporaine étudiée dans les textes, 1850-1925)[1]. L'auteur de cet ouvrage destiné aux élèves de Première ne craint pas d'écrire que « le retour au catholicisme est l'un des faits les plus caractéristiques de notre littérature d'avant-guerre ». Si M. B. rétrécit la question en voyant là « une des conséquences les plus significatives du mouvement symboliste » (p. 491), il faut le féliciter, néanmoins, d'avoir visé à une réelle impartialité. Nous regrettons, toutefois, qu'il ait fait la part trop belle à ces mauvais maîtres que sont France, Gide, Proust. M. Braunschvig fait des réserves sur la polémique de Veuillot, il ne met aucune sourdine à son enthousiasme pour des écrivains si discutables : tout ce qu'il y a de malsain et d'inhumain chez eux lui aurait-il donc échappé ? Etait-il utile, par ailleurs, de transcrire à nouveau la page de mauvaise rhétorique où Viviani se flatte « d'avoir éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus » ? Il convenait enfin, puisqu'on cherchait à donner un tableau exact du mouvement philosophique dans la France contemporaine, de faire une place, parmi les courants de pensée intellectualiste, à la pensée thomiste et scholastique[2].

Sur ce dernier point, M. Braunschvig est particulièrement inexcusable : en ce qui concerne la diffusion de la pensée thomiste, les publications se sont multipliées. On trouvera l'énumération des principaux travaux dans les *Nouvelles Religieuses* (1er novembre 1927). Saint Thomas est désormais à la portée de tous grâce à l'édition si commode de la *Revue des Jeunes*. Signalons ici l'un des derniers fascicules parus : la *Vie de Jésus*. Le titre surprendra (puisqu'il s'agit en fait des questions 27-34, Somme théologique, 3e partie) : il se légitime si l'on remarque que le saint Docteur

1. 1 vol. chez Colin, 13 fr. 50.

2. Il est vrai que M. B. ne mentionne pas davantage le nom de Maurice Blondel et qu'il semble ignorer l'évolution de Brunetière dans le sens catholique.

a réellement exposé la Vie du Christ, non point sa vie historique, mais sa *vie théologique* dont, à sa suite, nous pouvons nous efforcer de sonder les divines profondeurs. Il y a là une puissance d'analyse devant laquelle celle de tel auteur contemporain, si vanté dans les milieux littéraires, n'est qu'un jeu puéril. Doté d'utiles commentaires, dus au R. P. Synave, le premier volume, seul paru, a pour objet : Jésus avant sa naissance.

E. D.

II. — Un faux

Q. — *Est-il vrai que Léon XIII, en* 1898, *ait autorisé le mariage des prêtres de l'Amérique latine ?*

R. — C'est absolument faux. Je sais bien que dans son très mauvais livre *Les Prêtres et le Mariage*, que vient de publier la librairie du Progrès civique, P.-L. Couchoud le prétend. Il donne même (p. 51-52) le texte suivant de ce prétendu décret :

Nous, Léon XIII, pape, par la grâce de Dieu, son vicaire sur la terre,

Nous nous adressons à vous, vénérables archevêques, évêques, prêtres et fidèles de l'Amérique latine et vous faisons savoir qu'après avoir consulté les vénérables Pères du concile, nous décrétons :

1° Considérant que le célibat ecclésiastique n'est pas de droit divin, mais a été établi et prescrit par les sages conciles des premiers siècles de l'Eglise et par nos prédécesseurs au pontificat, pour apporter une plus grande pureté dans la célébration des saints mystères et aussi pour assurer plus de zèle et d'abnégation de la part des prêtres dans l'accomplissement des devoirs difficiles de leur ministère, discipline exigée par les circonstances dans un temps où les vocations pour le service de l'Eglise étaient innombrables ;

2° Considérant qu'à l'époque présente, et particulièrement en Amérique, les vocations pour le sacerdoce deviennent chaque jour plus rares, ce qui fait qu'il existe de nombreuses paroisses acéphales, au préjudice de la foi et du service religieux ;

3° Considérant que la cause la plus puissante pour laquelle la jeunesse née et élevée dans l'atmosphère matérialiste du présent siècle s'éloigne du sacerdoce est le célibat ecclésiastique, qui, s'il entoure le prêtre de prestige et d'autorité, exige aussi, à la vérité, une vertu et un sacrifice héroïque pour lequel il faut une grâce très spéciale que Dieu n'accorde pas à tous ;

En vertu de ces puissants motifs et après avoir consulté les Pères du concile latino-américain, nous déclarons :

Que nous laissons la liberté aux prêtres de cette région et seulement en raison de nécessités inéluctables parmi ces nations et ces peuples, de contracter mariage, en se soumettant en tout, sur cette matière, à la discipline générale imposée par l'Eglise aux fidèles.

Nous n'en conseillons pas moins, par les présentes, l'observation du célibat, comme constituant l'état le plus parfait, le plus saint et le plus digne du prêtre.

La faculté accordée entrera en vigueur le 1er janvier 1900.

Fait à Rome, le 10 juillet de l'an 1898, vingtième de notre Pontificat.

Léon XIII, *pape*.

I. — Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour voir par la seule critique *interne* que CE DOCUMENT EST UN FAUX.

Nous, Léon XIII, pape, par la grâce de Dieu, son Vicaire sur la terre ! Qu'est-ce que ce début d'un acte pontifical, dont on ne retrouve pas un seul exemple dans tous les actes de Léon XIII ? Et ces formules : *Considérant que... en vertu de ces puissants motifs*, qui n'ont pas d'analogue dans la littérature canonique ? Et cette justification du célibat valable pour « un temps où les vocations pour le service de l'Eglise étaient *innombrables* », mais non pour un temps « où les vocations deviennent rares, et où il existe de nombreuses paroisses acéphales » ! ! Et cette affirmation que Dieu n'accorde pas à tous (à tous les appelés au sacerdoce, entendons-nous) cette grâce très spéciale de la chasteté ? etc., etc...

2. — Recourons maintenant à la critique *externe*. Ce document est destiné « aux vénérables archevêques, évêques, *prêtres et fidèles* de l'Amérique latine », et ce document n'a pas été publié ? et ces prêtres et fidèles n'en ont pas eu connaissance ? En 1900, il est vrai, plusieurs journaux des pays sud-américains ont publié une prétendue encyclique (ce n'est plus un décret) de Léon XIII sur cette question, et dans l'*Almanach Hachette* de 1901, p. 256, on pouvait lire : « 29 décembre 1899 [ce n'est plus le 10 juillet 1898 !]. Encyclique [ce n'est plus un décret] du Pape sur l'autorisation accordée du mariage des prêtres en Amérique. » Mais aussitôt, dans l'*Ami du Clergé* du 25 avril 1901, un prêtre de l'Amérique du Sud écrivait (p. 400) : « Le pape n'a absolument rien autorisé sur ce point. La prétendue encyclique est une pure invention, et je tiens de source certaine que l'on n'a même point songé à toucher cette question dans le Concile de l'Amérique latine, pour laquelle précisément on prétendait que cette concession avait été accordée. »

3. — Léon XIII aurait consulté les Pères du concile latino-américain ? — Tout d'abord, ce concile a été convoqué par lettres apostoliques de Léon XIII, en date du 25 *déc.* 1898, et il ne s'est ouvert à Rome que le 28 *mai* 1899 : Léon XIII n'a donc pas pu consulter

les Pères de ce concile avant le 10 juillet 1898, date de ce prétendu décret ! Répondra-t-on qu'il y a une faute d'impression et qu'il faut lire 10 juillet 1899 (c'est le 9 juillet 1899 que s'est en effet terminé le concile) : mais alors il faudrait qu'il y eût la 22e année de notre pontificat et non pas la 20e. La 20e année du pontificat de Léon XIII s'était terminée le 19 février 1898 ! !

4. — Et puisqu'on parle de ce concile, ouvrons ses actes : *Acta et decreta concilii plenarii Americae latinae in Urbe celebrati anno Domini* MDCCCXCIX, 2 vol. in-8° de cxx-462 et 780 pp., Romae, Typis Vaticanis, MDCCCC. Il y a un titre VIII, *De Vita et honestate clericorum*, où il est question du célibat, mais pour en rappeler la très grave obligation : « *Memores itaque* GRAVISSIMAE OBLIGATIONIS DE VITA COELIBI ET VIRGINALI CASTIMONIA, *quae proprium et angelicum est ordinis sacerdotalis ornamentum, quidquid coelesti huic virtuti nocere potest cautissime fugiant* » (art. 644, t. I, p. 281), etc. Inutile d'insister davantage. Le document en question émane d'un faussaire et ne mérite pas la moindre créance.

F. C.

III. — Une Exposition d'Art dahoméen

Plusieurs fois déjà à Paris, avec le concours des autorités officielles ,et en province, le R. P. Aupiais, actuellement Provincial des Missions Africaines de Lyon et ancien vicaire général du Dahomey, a organisé une Exposition très curieuse d' « Art Dahoméen ».

L'on a souvent décrié les Noirs en les présentant comme membres de races inférieures, de civilisations primitives, des arriérés, des sauvages en un mot. Le R. P. Aupiais a entrepris, et c'est là une œuvre admirable, de montrer la fausseté de ces préjugés et de présenter aux yeux des Européens ignorants une « Afrique admirable ». Au cours d'une conférence qu'il fit récemment devant de nombreuses notabilités administratives et scientifiques de Paris, le P. Aupiais s'efforça de réhabiliter les Noirs et leur civilisation. Par de nombreux exemples il montra la beauté de leurs mœurs primitives mais fortes et honnêtes : caractère très puissant de la famille, respect religieux de l'autorité, sentiment religieux très développé. Puis il fit connaître leur art et leur littérature : certains proverbes africains, certains contes ou poésies ont un charme délicat et méritent vraiment d'être connus.

Dans le but de propager ses idées, le P. Aupiais s'efforce de résenter en une Exposition attrayante et originale quelques spéci-ens d'art dahoméen : natles, calebasses, reproductions de dessins ı de bas-reliefs, masques religieux, et surtout toute une série extrê-ement précieuse et intéressante de sculptures en bronze. Les visi-urs de cette Exposition ne seront plus tentés d'appeler « sauvages » e tels artistes *indigènes*.

On comprend tout l'intérêt des efforts du P. Aupiais. Rendre onfiance aux Noirs, développer leurs talents, leurs aptitudes en s perfectionnant mais en les préservant d'une adaptation trop troite de l'art occidental, constituer un « régionalisme indigène » ien marqué, ce sont là des tâches très importantes pour l'avenir e l'Afrique et il est vraiment bien consolant de constater qu'elles ont entreprises par un Missionnaire.

Mais aussi cette étude de la vie indigène a un grand intérêt du oint de vue de la sociologie qui a été trop souvent monopolisée exploitée par les seuls savants « laïques ». Il est très important ue les missionnaires s'efforcent de contribuer le plus possible au rogrès de cette science. On sait tout l'intérêt qu'attache le Sou-erain Pontife aux études sociologiques : il l'a bien montré dans on discours d'inauguration de l'Exposition Missionnaire du Vatican t par la nomination du P. Schmitt comme directeur du Musée per-anent. Les travaux du P. Aupiais en particulier dans la Revue u'il publie en collaboration avec des indigènes du Dahomey, *la enaissance africaine*, seront très utiles du point de vue catho-que pour mettre au point les travaux, souvent tendancieux mais ependant fort utiles, de Durkheim, Lévy-Brühl et autres membres e l'Ecole sociologique.

P. C.

Petite Correspondance

I. — A PROPOS DU TRENTAIN GREGORIEN

Q. *Une personne peut-elle faire dire, de son vivant, un trentain grégorien pour elle-même? Peut-on avoir l'intention de laisser en suspens l'effet de ce trentain, de sorte que ce trentain ne produise son effet qu'après la mort de la personne qui le fait dire, et lui remette toutes les peines dues à tous les péchés de sa vie, même à ceux commis depuis la célébration du trentain?*

R. Il est bon de faire dire des messes pour soi, de son vivant, et il est certain que le fruit de ces messes, immédiatement appliqué, peut nous valoir — en proportion de nos bonnes dispositions — la rémission d'une des peines temporelles dues aux péchés commis jusqu'alors et pardonnés, et des grâces qui nous aideront à faire pénitence des péchés passés et à éviter les péchés futurs: d'où diminution des peines du purgatoire. Mais il est très douteux, pour ne rien dire de plus, que le fruit satisfactoire de ces messes puisse être réservé et appliqué après la mort. En tout cas, on ne peut pas célébrer un trentain grégorien pour une personne vivante: c'est ce qu'a expressément déclaré la Cong. des Indulgences, le 24 août 1888 (*A.S.S.*, t. XXI, p. 254).

F.C.

II. — L'ACTE HEROIQUE DE CHARITE

Q. *En quoi consiste* l'ACTE HÉROÏQUE DE CHARITÉ? *Est-il vrai que le prêtre qui le fait jouit tous les jours de l'autel privilégié?*

R. L'acte héroïque de charité consiste dans l'offrande qu'un fidèle fait à Dieu, en faveur des âmes du purgatoire, de toutes ses œuvres *satisfactoires* pendant sa vie et de tous les *suffrages* qui peuvent lui être appliqués après sa mort (Décret du 19 déc. 1885). Cette offrande n'a pas pour objet les œuvres *méritoires* (le mérite ne peut se communiquer à autrui) ni les œuvres *impétratoires* (on peut donc prier pour soi ou pour les autres), mais seulement le fruit *satisfactoire*. Celui qui a fait cet acte héroïque a cédé en particulier toutes les indulgences qu'il peut gagner, même les indulgences *pro vivis*. Il peut cependant désigner les âmes du purgatoire auxquelles il veut les appliquer, à l'exception toutefois de l'indulgence de l'autel privilégié qui ne peut être appliquée qu'à l'âme pour laquelle la messe est célébrée. Bien que cet acte soit parfois appelé du nom de vœu, il n'oblige pas, sous peine de péché. Il ne requiert aucune

formule spéciale : une offrande purement mentale suffit. Cet acte de volonté peut, du reste, être révoqué, au gré de celui qui l'a fait (Cong. Ind., 20 sept. 1907).

De nombreuses indulgences ont été attachées à cet acte héroïque par Benoit XIII (1728), Pie VI (1788) et Pie IX (1852 et 1854). De plus, les prêtres qui ont fait l'acte héroïque de charité peuvent jouir du privilège personnel de l'autel privilégié tous les jours de l'année. Pour plus de détails, voyez Béringer, *Les Indulgences* (éd. 1925), t. I, n. 829-831, p. 420-424.

F. C.

III. — LE PRETRE ET L'ADOPTION

Q. *Un prêtre peut-il adopter un clerc?*

R. Légalement, oui (Cass. 28 nov. 1844) : cela n'est plus douteux depuis que la jurisprudence admet la validité du mariage des prêtres ; mais même dans l'hypothèse contraire, aucun texte n'a jamais interdit l'adoption aux prêtres. En fait, cependant, on n'en cite qu'un seul exemple, au temps de la Révolution française.

Canoniquement, non. Il n'y a pas, il est vrai, de texte net à ce sujet ; mais on doit affirmer que l'adoption par un prêtre est certainement contraire à l'esprit et à la discipline de l'Eglise. Voir André, *Cours alphabétique de droit canon*, et aussi *Cours de droit civil ecclésiastique*, au mot *Adoption*. L'interdiction du mariage emporte en effet l'interdiction de l'adoption qui n'en est qu'une imitation, et qui impose précisément aux prêtres les obligations familiales dont le droit a voulu les libérer. Du moment que le Code interdit au prêtre d'être parrain (c. 766), de gérer les biens d'autrui (c. 139), que, par application de ce dernier texte, beaucoup de statuts synodaux (v. g. Paris, art. 32) lui interdisent d'être tuteur, curateur, subrogé-tuteur, à plus forte raison lui est-il interdit d'adopter quelqu'un, même un clerc.

Tel a été l'avis très net des évêques de France (en 1841). Voir aussi, dans le même sens, Dalloz, *Répertoire*, v° Adoption ; Planiol, *Droit civil* (éd. 1901), t. 1, p. 943.

F. C.

Revue des Revues

Revues d'intérêt général

Etudes. — 20 octobre 1927. Le P. Lhande, qui a écrit des pages poignantes sur *le Christ dans la banlieue*, étudie maintenant *les faubourgs parisiens*. Lisez ce qu'il dit sur *la cité Jeanne-d'Arc*, un des chancres, une des hontes de Paris, et vous verrez les merveilles que peut réaliser le zèle chrétien.

5 novembre. Lucien Roure, *Au delà de la mort sur les pas de saint Jean de la Croix*. « Quelle est la nature, quelle est l'intensité de la peine expiatrice et purificatrice. Il n'y a là-dessus, dans le catholicisme, aucun enseignement officiel et imposé. Le P. Faber remarque quelque part que parmi les auteurs, saints ou docteurs, qui ont parlé du purgatoire, une double conception se fait jour. Les uns présentent le purgatoire comme un enfer qui ne serait pas éternel : même feu essentiel, même sentiment de la privation de Dieu ; seulement ce feu et cette privation prendront fin. D'autres, sans rien rejeter de la rigueur des justices de Dieu, la laissent en quelque sorte dans l'ombre. Ils s'attachent à montrer les dispositions des âmes au sortir d'un jugement où elles ont entendu un verdict en somme favorable. Elles éprouvent dès lors pour Dieu un amour très reconnaissant et très ardent... Les grands mystiques ont décrit les souffrances, les angoisses purificatrices par lesquelles Dieu les a fait passer avant de se communiquer à eux comme de plein pied. Aucun ne l'a fait avec autant de méthode que saint Jean de la Croix. Or lui-même, à diverses reprises, établit un parallèle entre l'épreuve des mystiques et la purification des âmes séparées. » Lucien Roure prend ce saint pour guide dans un voyage au pays de l'expiation.

Jérôme Poindron et Eugène Plantet, *Etat présent de la bienfaisance privée catholique en France*. Tout ce qui regarde la mutualité est exclu de cette étude comme dépendant d'un domaine différent de la charité. — Yves de la Brière, *Le milieu social et politique au Brésil*. — Victor Dillard, *Notes sur l'éducation. La jeunesse d'aujourd'hui*. « Avant tout, l'éducateur doit avoir une valeur d'homme ; avant tout, l'éducateur doit être un saint. »

20 novembre 1927. Pierre Delattre, *La loi scolaire allemande devant le Reichstag*. — Yves de la Brière, *Au Brésil : le règne de Dieu sous la croix du Sud. L'Eglise et l'Etat*. — Après la banlieue rouge, Pierre Lhande, toujours pittoresque, étudie les plus mauvais coins de Paris. Il enquête maintenant à *la Maison blanche et aux Malmaisons*.

5 décembre. — Paul Doncœur donne un chapitre (*La règle de fidélité*) de l'ouvrage *Pourquoi Rome a parlé*, qu'il a préparé en collaboration avec P. Bernadot, P. Lajeunie, D. Lallemant, F. X. Maquart et Jacques Maritain, et qui a paru le 8 décembre 1927, aux Editions Spes. « Un problème bien posé est, dit-on, à demi résolu... S'il s'agit bien

d'un débat religieux, la réponse n'est pas douteuse ; il n'est loisible aux fidèles ni d'instruire un procès, ni d'émetttre une sentence, ni à proprement parler de se faire une opinion par libre examen. Il ne leur reste qu'à comprendre leur devoir et à l'accomplir... Or le problème ici envisagé (la condamnation de l'*Action française*), redisons-le, n'est point politique. Ni dans ses considérants, ni dans ses intentions, ni dans ses mobiles l'acte du Pape n'est autre chose que religieux. Lui-même l'ayant affirmé, il suffit. Le caractère religieux de son objet direct est encore plus incontestable. Le Pape a déclaré n'avoir en vue que la foi de ses fils en péril, et l'obéissance qu'il leur impose leur prescrit purement et simplement de la sauver. Il agit ainsi dans son domaine propre. Par ailleurs, il pose un acte pontifical d'ordre disciplinaire préparé par l'examen qu'il a fait lui-même des doctrines. »

Yves de la Brière, *Au Brésil. Le règne de Dieu sous la croix du Sud. Le recrutement du clergé. L'élite religieuse* (suite et fin). — Pierre Lhande, *La Maison Blanche et les Malmaisons* (suite et à suivre).

Revue des Jeunes. — 10 novembre 1927. A l'occasion du tricentenaire de la naissance de Bossuet, la revue a consacré tout un beau et fort numéro à la mémoire de ce grand évêque. Léon Bérard, *Le génie de Bossuet ;* abbé Bros, *Bossuet prêtre* ; Georges Goyau, *Bossuet et l'apostolat missionnaire ;* Fr. H. Petitot, *L'enseignement philosophique de Bossuet ;* Robert Garric, *Bossuet mystique ;* Fortunat Strowski, *Sur les oraisons funèbres ;* Albert Chérel, *Bossuet et la nature visible ; abbé* Levesque, *La bibliothèque de Bossuet ;* Fr. Thomas, *Bossuet et le théâtre ;* Jean Hubert, *Bossuet défenseur des pauvres.*

25 novembre. R. Mulard, *L'Attente du Messie.* En quoi consistait l'espérance messianique ? Pourquoi les Juifs n'ont-ils pas reconnu le Messie désigné par des traits si précis ? « C'est l'histoire de l'infidélité d'Israël. Pour l'expliquer, il faut voir comment sous l'influence des scribes et des pharisiens, l'espérance messianique suscitée par les prophètes s'était, au moment où Jésus paraît, déformée et égarée ». — Louis Arnould, *La femme collaboratrice du mari dans la vie intellectuelle.* Conférence faite à la Semaine Sociale de Nancy et complétée au moyen des discussions qu'elle a provoquées. — Paul Mesmard, *Baptisme et adventisme en Roumanie.* Au moment où l'Eglise orthodoxe roumaine fournit un vigoureux effort pour rétablir dans son sein l'unité de discipline et la sûreté de doctrine, des sectes la sapent sourdement et risquent de compromettre par la crédulité des uns et la duplicité des autres ce rétablissement désirable. Deux sectes attirent particulièrement l'attention, les baptistes et les adventistes. Les baptistes font une synthèse bizarre de judaïsme et de christianisme qui se traduit par la célébration du samedi au lieu du dimanche. Les adventistes font de la propagande surtout dans les milieux militaires et opèrent sous le patronage de Moscou.

Les Lettres. — 1er août et 1er septembre. G. Goyau, *Louis Veuillot et l'idée missionnaire.* « Notre vie missionnaire française est, tout à la fois, une page d'histoire religieuse qu'il convient de poursuivre, et un long moment d'histoire nationale qu'il convient de prolonger. Veuillot discerna

toujours les deux aspects : il les illumina l'un et l'autre en s'inspirant, tout à la fois, de l'esprit du Saint-Siège et des traditions de la France. Le grand règne missionnaire que fut le pontificat de Grégoire XVI vit ainsi le journalisme catholique, par la plume de Veuillot, s'enrôler au service de l'idée missionnaire, et gagner à cette idée les sympathies de l'opinion publique et l'attention propice des gouvernements ; et Veuillot fut au premier rang parmi ceux qui, dans la mêlée des doctrines, des aspirations et des tendances, surent présenter l'idée de mission comme devant demeurer, bon gré, mal gré, en dépit des négations du laïcisme, une idée-force. »

M. Brian-Chaninov. *Sur les ruines de la « troisième Rome »*. La révolution russe a été une catastrophe immense pour l'orthodoxie. Certes, ses conséquences n'ont pas encore atteint toute leur ampleur ; cependant elles ont déjà produit un bouleversement total dans la vie intérieure de l'Eglise russe. (1er septembre.)

Les Lettres. — 1er octobre 1927. Le P. Lacordaire a été ordonné prêtre le 22 septembre 1827. A l'occasion de ce centenaire, Louis Chaigne nous apprend que deux ans et demi se passèrent avant qu'il fut appelé aux ordres.

« A peine entré au séminaire, Henri Lacordaire ne tarde pas à « se faire remarquer ». Sa personnalité est indissimulable. Il est toujours en scène. Il émerveille ses condisciples. Il scandalise ses maîtres. C'est un remuant, un excentrique. S'il apporte dans ce milieu ce qu'il appelle joliment « quelques grâces dérobées au siècle », il y renouvelle aussi ses succès du barreau, qui firent l'admiratif étonnement d'un Berryer, et en classe ses répliques sont toujours vives, véhémentes, très fournies, poussées à fond. Sans cesse il revient à la charge. Il ne faut pas lui en conter. A chaque argument, il a toujours un argument à opposer. Aussi la vie n'est plus tenable. On ne peut plus travailler avec ce pétulant camarade ; mais tout de même il a bien du talent et bien du charme : c'est un « type » éblouissant.

« Et puis, le « libéralisme » du jeune séminariste s'affirme en toute occasion. Il veut, lui aussi, réconcilier le monde, ce grand malade, et l'Eglise, cette souveraine et universelle guérisseuse. Par ailleurs, s'il s'exalte en lisant la Théologie de Bailly et la Sainte Bible, il n'a pas tout à fait oublié Rousseau, Diderot, Voltaire dont il a su par cœur les tragédies.

« Les pieux Messieurs de Saint-Sulpice s'effraient. Et qui s'en étonnerait ? La règle de M. Olier est sérieusement malmenée par cet abbé Lacordaire. Sa conduite singulière justifie peu à peu leurs appréhensions du début à son endroit. Ils l'avaient naguère assez froidement accueilli, lorsqu'il avait eu la fâcheuse idée de se faire présenter au séminaire par deux intimes de Lamennais. Que n'avaient-ils su, dès ce moment, que ce nouveau venu serait à l'étroit dans leur discipline minutieuse et que l'extérieur compassé et les sentiments graves qu'ils aiment chez leurs élèves s'imprimeraient difficilement en lui ?

« On est inquiet sur cette vocation qui ne ressemble à aucune autre. La piété même de Lacordaire est suspecte ; elle n'épouse pas les immua-

bles formes sulpiciennes. « La sincérité invincible de sa nature, écrit Foisset, se refusait à toute dissimulation à cet égard. »

« Au séminaire Saint-Sulpice de Paris, où son protecteur, M. Garnier l'appelle en janvier 1826, s'il parvient à se corriger de ses inopportuns éclats et intempérances de langage, il ne peut se défaire, malgré les meilleures résolutions, de ce terrible et extraordinaire esprit d'indépendance qu'on ne lui pardonne pas. »

Lacordaire n'a pas trouvé excessive la rigueur de ses juges à son égard. « Plus tard, il fera des Sulpiciens un éloge magnifique où rien certes n'est exagéré et qui les honore mais qui l'honore aussi beaucoup lui-même. « Hommes droits, écrit-il d'eux, pieux, éloignés de toute intrigue et de toute ambition... »

1er novembre 1927. — Félicien Pascal, *Paul Bourget et sa technique du roman.* — Paul Lesourd, *Bossuet, évêque de Meaux.*

1er décembre. — Joseph Berteloot, *Théorie de la civilisation.* « La civilisation, c'est comme un chœur de voix harmoniques chantant un hymne... c'est un homme qui dirait : « Aimez-vous les uns les autres » ou « rendez le bien pour le mal » (Duhamel). Cette civilisation, qui ne la reconnaît : c'est celle du Christ. Mais il est évident que, sans réforme morale et religieuse, on ne réussira pas à la restaurer... Notre société s'apprête à faire une expérience terrible, qui sera suivie des plus lamentables désillusions. » — Maurice Lanoire, *G.-K. Chesterton*, « le plus éloquent champion de la vérité catholique depuis Louis Veuillot ». On peut regretter qu'il se soit levé en Angleterre, non pas en France ; « mais nous pouvons trouver une ample compensation dans cette pensée, que grâce à Chesterton, les deux nations se sont rejointes comme elles ne l'avaient pas fait depuis des siècles ».

Correspondant. — 10 octobre 1927. Albert Cherel, *L'esprit de charité dans la politique de Bossuet.* — Il s'est tenu à Genève (31 août et 1er-3 septembre) un congrès de la population mondiale. Les rapports destinés à éclairer divers aspects de la population mondiale, problèmes biologiques, sociaux, économiques, médicaux, statistiques et politiques, tendaient à prouver sournoisement la nécessité et la légitimité des procédés anticonceptionnels.

La preuve de la « conspiration » a éclaté, de la façon la plus convaincante, au banquet de clôture du vendredi 2 septembre, à l'hôtel des Bergues. Un nom, que tout le monde chuchotait dans les conversations privées, qui n'avait jamais été prononcé en séance publique, nom qui désignait l'animatrice secrète, la « secrétaire » anonyme du congrès, claqua comme un coup de tonnerre au moment des toasts. En vain, avec un tact dont il faut lui savoir le plus grand gré, le « président » du dîner, M. William Rappard, recteur de l'Université de Genève, n'avait-il fait qu'une allusion discrète « aux bienfaiteurs anonymes » dont la générosité avait permis la réunion de Genève ; sur le seul prononcé, par le président anglais du congrès, Sir Bernard Mallet, du nom, jusque-là dissimulé, de Mrs Margaret Sanger, présidente de l'*American Birth Control League* (le néo-malthusianisme), une manifestation tumultueuse de ses partisans (en grande majo-

rité dans la salle) réclama un discours d'elle et acclama son nom. Ce fut du délire. — Henri Brenier qui analyse les rapports fait à leur sujet d'importantes réserves.

25 octobre. Mgr Julien, *Bossuet, Le troisième centenaire de sa naissance.*

10 novembre 1927. Pierre Delattre, *En Hongrie. Le témoignage de l'histoire. La renaissance catholique.* — Félix Klein, *Les sermons de Bossuet selon son temps et le nôtre.* La prédication de Bossuet fut loin d'être dédaignée de ses contemporains; cependant elle eut un succès beaucoup moindre que notre admiration présente ne nous porterait à le croire. Bossuet prêche quatre stations à la Cour, tandis que Bourdaloue en prêche quatorze. Il acquiert le brevet de prédicateur royal, mais c'est là une assez banale distinction qu'il partage avec beaucoup d'autres... Les grands honneurs ne lui arrivent que lentement; on voit que son prestige n'est pas de ceux qui s'imposent sur le champ. — Noël de Glazan, *La crise religieuse en Nivernais pendant la Révolution.* — Aug. Audollent, correspondant de l'Institut, croit à l'authenticité des fameuses trouvailles de Glozel autour desquelles la presse a fait grand bruit. Pour lui, les points suivants sont acquis. « 1° Les fouilles sont avérées loyales par les hommes de science qui les ont visitées »...; 2° La cause de cette accumulation d'objets dans un espace restreint demeure encore assez mystérieuse; 3° Ce que ce sol nous a livré n'appartient pas aux temps historiques, ni même aux époques où le bronze et le fer étaient en usage... C'est en somme au néolilithique qu'on est fondé à assigner tout l'ensemble...; 4° A cette même civilisation néolithique se rattache l'écriture de Glozel, apparentée à celle dont les traces subsistent depuis l'Asie Mineure jusqu'en Espagne. On n'en possède pas la clef à l'heure actuelle et sans doute un long temps s'écoulera avant que nous soit révélé le secret de ces graphies, j'ose à peine dire de ces lettres ». Et en même temps René Dussaud, membre de l'Institut, spécialiste des écritures sémitiques, publie un volume pour montrer que les textes inscrits sur les fameuses tablettes, sont faux et pour fixer la responsabilité de chacun dans ce qu'il croit être une retentissante aventure. Attendons[1].

Revue des Deux-Mondes. — 1er octobre 1927. On lira avec un intérêt spécial les *pèlerinages de Paris révolutionnaire* de G. Lenotre: *le jardin de Picpus; la prison du Luxembourg; la barrière du trône* (15 oct.); *l'enclos des chanoinesses.*

15 octobre. Alfred Rébelliau, *Bossuet et Louis XIV. I. Le carême de 1662*; *l'appel au roi.* — II. *La réponse du monarque absolu* (1 nov.).

J. Peticol, qui est membre de l'enseignement et, semble-t-il, de l'enseignement universitaire, dresse un vigoureux réquisitoire contre l'*erreur de l'école mixte* où l'on élève les jeunes filles dans les classes des garçons. L'auteur se place sur le seul terrain pédagogique. Si nos politiciens n'étaient pas des aveugles et des fanatiques, ils se laisseraient convaincre. Voici quel-

1. Le 24 décembre, les journaux annoncent que la Commission internationale s'est prononcée contre l'ancienneté des trouvailles, mais M. S. Reinach proteste en invoquant l'Inquisition et Galilée.

ques extraits malheureusement trop courts. « L'éducation des jeunes filles, si l'on ne veut pas qu'elle reste une construction de rêve ou ce bagage superflu rejeté sitôt franchies les portes du collège, doit être nettement déterministe. Montrer à chaque pas comment les connaissances, comment les qualités acquises au collège, trouvent un sûr emploi dans la vie d'épouses et de mères, c'est l'une des tâches du professeur; l'une des plus nécessaires, celle qu'interdit la classe mixte... « Quand, sous le nom de coéducation, on nous offre des classes de garçons où les écoliers se sont bonnement un peu poussés pour faire place aux jeunes filles, je dis qu'on se moque en faisant état d'une équivalence; et que c'est une sorte de gageure paradoxale, de défi aux vrais besoins de l'enseignemnt scondaire féminin, au moment où partout chez nous l'on s'efforce de donner le pas à l'éducation sur l'instruction, que de préconiser la classe mixte qui fait précisément le contraire. La classe mixte amplifie pour les jeunes filles tout le parasitisme ennemi de la pure culture: course au diplôme, ambition d'une carrière masculine, surmenage et « bourrage »; elle fait de l'instruction la seule fin des études. Ainsi cette pseudo-éducation ment à son nom, puisqu'elle est vide de tout son contenu éducatif. En même temps qu'elle fausse pour les jeunes filles le sens du travail scolaire, elle enlève aux maîtres le moyen de mettre l'instruction au service de l'éducation ».

The Catholic World. — Novembre 1927. Henri B. Binsse, *Les martyrs de la Révolution française*. Rapide histoire des massacres de septembre 1792.

The Month. — Novembre 1927. Herbert Thurston, *La conspiration des poudres et le témoignage de Bates*. — S. Cunnington, *La Sibylle et la révélation*. Etude sommaire sur l'apocryphe juif et chrétien connu sous le nom d'*Oracles sibyllins*. Pendant longtemps, notamment au cours du moyen âge, on a cru qu'une partie importante de cet écrit était l'œuvre d'auteurs païens qui auraient bénéficié d'une révélation spéciale. Saint Augustin cite une prophétie sur le jugement qu'il attribue à la sibylle d'Erythrée et qui forme un acrostiche avec les mots *Jésus Fils de Dieu et Sauveur*. Le poète français Thomas de Celano (1200-1255), auteur du *Dies irae*, avait en vue cet oracle quand il écrivait: *teste David cum sibylla*. — Les peintres représentent sainte Cécile jouant de l'orgue et de la flûte; les peintres la saluent comme leur patronne. Hélas, cette poésie charmante repose sur une légende. Edward A. Maginty s'efforce de justifier les récits populaires et réussit à montrer qu'ils ne contiennent rien d'invraisemblable. (*Sainte Cécile et sa musique.*)

Bibliographie

Dr P. d'Espiney, la Psychothérapie du Dr Vittoz, 40 pages, Téqui, 2 fr.

Courte brochure mais qui sera pour les profanes une sorte de révélation. Les nerveux y trouveront de précieux conseils de psychothérapie... et les directeurs d'âmes devront lire les quelques pages où le Dr d'Espiney étudie la concentration psychique, l'art du repos, l'acte conscient, etc.

J. Kühnel, Von Gott und von uns, 2e et 3e éditions, 134 p. Herder, Fribourg-en-Brisgau.

Ce sont des méditations, mais d'un tour philosophique et actuel fort original. Assurément, notre goût français s'accommode assez mal, dans les ouvrages de piété, d'un vocabulaire trop technique, trop abstrait ; mais le livre du Dr Kühnel abonde en vues suggestives et pénétrantes. Dieu et nous, ne sont-ce pas les deux abîmes dans lesquels nous devons tour à tour nous plonger, au témoignage d'Angèle de Foligno ? M. Kühnel insiste avec force sur ce qu'il nomme « subjectiver » les vérités de la foi.

R. Plus. Face à la vie, édition pour jeunes filles, deux livrets de 128 pages contenant 70 méditations chacun. Toulouse, Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir. 5 fr.

On connaît le grand succès obtenu par les précédents opuscules de R. Plus destinés aux jeunes gens. Le P. Plus a vraiment le don de trouver des traits suggestifs capables d'impressionner l'imagination des jeunes et même des vieux.

G. Stocchiero, **Il Codice del Clero,** in-16 de XVI-878 pp., Vicenza, Società Anonima fra cattolici Vicentini, 1928, broché 24 lires ; relié, 30 lires.

L'ouvrage que vient de publier don Stocchiero, professeur au séminaire épiscopal de Vicence, n'est pas une traduction du Code de droit canonique, mais un *manuel pratique à l'usage du clergé*. On y trouve clairement exposés, non seulement la législation canonique, dans tout ce qu'elle a de pratique pour un prêtre du ministère, mais encore les principes du droit public ecclésiastique, les applications les plus utiles et les plus fréquentes de ces principes et aussi la législation italienne relative aux questions ecclésiastiques. La présentation de cet ouvrage, malgré son prix modique, est tout à fait remarquable : typographie excellente, reliure élégante, tables analytiques et alphabétiques très complètes (60 pages), onglets à chacun des livres du Code, etc.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Sancta Mater Ecclesia

« Seigneur, donnez-nous, s'il vous plaît, d'aimer toujours d'un amour filial votre Eglise, pour les droits de laquelle ses défenseurs, vos bienheureux martyrs..., fortifiés par l'Esprit de courage, ont combattu jusqu'à la mort. »

(*Oraison des Bienheureux Martyrs de la Révolution.*)

L'amour de l'Eglise, la confiance filiale envers l'Eglise est un trait caractéristique du Catholicisme. Avec le jeune comte de Montalembert, tout catholique aime à redire : « L'Eglise... est bien plus qu'une femme, c'est une mère ! »[1].

Inutile de citer la solennelle invocation de Bossuet par laquelle, à une heure grave de l'Eglise Gallicane, le 9 novembre 1681, il terminait son habile discours d'ouverture à l'Assemblée du clergé.

On connaissait peut-être moins naguère la figure très catholique et très française du Vénérable Alain de Solminihac, évêque de Cahors au dix-septième siècle (†1659). Le Saint Père venant de proclamer, par décret du 19 juin 1927, l'héroïcité de ses vertus, ajoute :

« Magnifique exemple, il manifestait à l'égard du Siège Apostolique et du Vicaire de Jésus-Christ une obéissance et un dévouement filial profonds, d'autant plus méritoires que l'époque s'y prêtait moins[2]. »

Plus près de nous, ceux de notre génération se souviennent comment, dans leur enfance, on parlait autour d'eux du Pape Pie IX. Ils se souviennent d'avoir entendu de la bouche de leurs aînés, de leurs parents, d'hommes, de femmes, de jeunes filles même, certai-

1. Discours du 19 oct. 1849 à la Chambre des Pairs, en réponse à un discours violemment antireligieux de V. Hugo. — V. LECANUET, *Montalembert*, II, p. 450.

2. Allocution consistoriale du 20 juin 1927. — Cf. le discours du 19, après proclamation de l'héroïcité des vertus. Trad. dans la *Documentation catholique* (16 juill. 1927, p. 71).

nes expressions, certains accents inoubliables de respect, d'enthousiasme, parfois de tendresse personnelle et presque passionnée, à l'égard du Saint Père. C'était la génération qui avait donné pour lui, qui avait souffert par lui, la génération du denier de Saint-Pierre[1] et des zouaves pontificaux. Si la vue d'une souffrance provoque l'amour, le don de soi et de sa propre souffrance l'entretient peut-être davantage. C'est pourquoi cette génération était encore frémissante du baiser de la France à la Papauté, entre deux soufflets de ses indignes gouvernements.

A une heure beaucoup plus grave pour le Saint-Siège que celle des agitations de l'Eglise gallicane ou de la spoliation du pouvoir temporel, lorsque le Protestantisme rejetait violemment l'idée même de la mission de l'Eglise visible, la réaction filiale des catholiques avait trouvé son expression énergique dans les *Règles d'orthodoxie* de saint Ignace de Loyola. Plusieurs de ces règles ont encore leur actualité.

Humblement, à notre tour, essayons de rappeler quelques-uns de ces bienfaits essentiels qui fondent envers notre sainte Mère l'Eglise nos devoirs de soumission docile et d'amour filial.

A l'égard de l'Eglise s'imposent pour nous des relations d'esprit et des relations de cœur, des obligations intellectuelles et des obligations morales[2].

I.

Les devoirs intellectuels sont déterminés par la nature même des services que la Sainte Eglise est providentiellement destinée à nous rendre et par la manière dont, non seulement Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais la sainte Trinité elle-même l'a chargée de nous transmettre et imposer la vérité.

« Tout ce que m'a confié le Père, je vous l'ai fait connaître », dit Notre Seigneur à l'Eglise hiérarchique. Dans sa prière à son Père, il dit de ses Apôtres : « Ils ont gardé votre parole. Ils ont

1. Œuvre imaginée dès 1849 par Montalembert, constituée en France en 1860, pour subvenir aux nécessités temporelles du Saint Siège. Dès la première année, le diocèse de Cambrai donnait 200.000 fr. et dès le temps du Cardinal Pie, l'œuvre, à son dire, recueillait par an neuf millions (V. Lecanuet, op. cit. II, 453; Bricout, *Dict. des connaissances relig.*, t. II, p. 763).

2. Nous parlons franchement, comme à ceux de la maison, laissant au lecteur la tâche discrète de doser et d'adapter, selon les dispositions et les besoins d'un interlocuteur ou d'un auditoire qui ne serait pas, comme lui, de la famille.

compris que tout ce que je leur ai donné vient de vous ; que les paroles que vous m'avez données, je les leur ai données ». Jésus avait dit : « Le Paraclet, l'Esprit saint, que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous suggérera tout ce que je vous aurai dit. — Quand sera venu le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, lui, rendra témoignage de moi et vous, vous rendrez témoignage » de moi[1].

Ainsi ce que nous ont dévoilé ou confirmé, de la part de Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ et le collège apostolique jusqu'à la mort du dernier apôtre constitue un ensemble de vérités, la plupart religieuses et morales, principalement destinées à nous éclairer sur notre origine et à nous acheminer à notre fin dernière, un bloc, un stock, si l'on ose dire, un dépôt : c'est le contenu de la Révélation publique. L'Eglise hiérarchique, l'ayant reçu, en est la gardienne et la dépositaire officielle. Elle est d'abord la garante d'une doctrine et d'une tradition religieuses, reçues de Dieu, la porteuse attitrée d'un message plutôt qu'une entreprise de recherches intellectuelles. Il s'agit donc avant tout de ne pas altérer le dépôt, de ne rien lui attribuer subrepticement, de n'en rien retrancher, de le présenter au monde dans son intégrité totale, comme un testament sacré, le traité de l'Alliance éternelle. C'est ce qu'exprime le concile du Vatican :

> La doctrine de foi, que Dieu à révélée, n'est pas proposée à l'esprit humain comme une trouvaille philosophique, *velut philosophicum inventum*, qu'il s'agirait de compléter ou de perfectionner, mais elle a été confiée comme un dépôt divin à l'Epouse du Christ pour la garder fidèlement et la déclarer infailliblement[2].

De là ressortent certaines différences entre l'étude des sciences sacrées et celle d'autres sciences ; de là aussi l'attitude doctrinale de l'Eglise à l'égard des connaissances humaines.

1. *Différence entre l'étude des sciences sacrées et celle d'autres sciences plus profanes*, et, par contre-coup, entre la mentalité d'un étudiant ecclésiastique et la mentalité d'un étudiant profane.

L'étude de la vérité religieuse se rapproche plus, par certains aspects, de l'histoire, par exemple, que de certaines autres sciences

1. Ev. de Saint Jean, 15.15 ; 17.7 ; 14-26 ; 15.26.
2. Conc. Vatic. Constit. de Fide, ch. 4, fin (Denz-Bannw, n° 1800).

dont les acquisitions, plus ou moins provisoires, sont très fréquemment sujettes à révision[1].

Tandis que pour la vérité des sciences qui ont un objet matériel en voie de découverte on cherche à aller de l'avant et l'on attend encore plus de l'avenir que du passé, pour la vérité religieuse on remontera, de tout son effort et de toute sa recherche et de tout son respect, le plus haut possible dans le passé, le plus près possible du foyer lumineux, de la source divine, et les témoignages les plus anciens seront les plus autorisés.

Voyez, dans certaines sciences, combien une inscription, un fragment même, contemporains d'un fait, auront plus de valeur que cent dissertations conjecturales de plus basse époque. La manuscrit d'un auteur, d'un personnage historique, prime mille reproductions, traductions, et même corrections plus ou moins heureuses, d'une copie transmise. Voyez encore un antiquaire, un chargé de missions ou de fouilles devant un monument authentique du passé. Il le dégage avec vénération, le nettoie, le décape, le fait transporter avec ménagements, il cherche s'il l'a bien tout entier, parce que c'est une pièce unique, un chef-d'œuvre. Un ignorant adroit vous en fabriquerait des reproductions en séries, à bon marché ! C'est un Philistin.

Pour la vérité divine confiée à l'Eglise, transmise par l'Ecriture et la Tradition, les documents anciens, les attestations positives des premières générations, surtout si elles sont unanimes, si elles sont *catholiques*, valent donc plus que des élucubrations modernes. La Didachê des douze Apôtres, un fragment d'Irénée, sont plus précieux en leur genre que les *Démonstrations évangéliques* de Migne ou qu'une Apologétique nouvelle, fraîchement imprimée au faubourg Saint-Germain.

Ce respect du passé certain et légitime se séparait à peine, aux premières générations chrétiennes, de l'amour et du souvenir personnel que l'on gardait du Seigneur Jésus et de ses Apôtres. « Le Seigneur l'a dit. C'est ce que nous tenons de la bouche même du Seigneur. Telle était la leçon de Pierre — ou de Jean — ou de Polycarpe — ou d'Irénée. Voilà ce qui se lisait, ce qui se faisait dans les Eglises apostoliques. Là se trouvera donc la règle de foi ou

1. Nous ne voulons pas dire que dans les sciences physiques ne subsiste pas un noyau de vérités, de lois physiques acquises une fois pour toutes, mais nous pensons que certaines affirmations s'y modifient plus vite... Un traité religieux ou moral de saint Augustin vieillit moins vite qu'un cours de Physique.

de conduite. Inutile de chercher d'autre justification ». « La spéculation grecque et la théologie juive, écrit un des maîtres actuels de la théologie historique, avaient été exposées comme des doctrines, la venue du Fils de Dieu est racontée comme un fait... Le développement du dogme dans le Nouveau Testament... [a pour] point de départ... moins un enseignement qu'une personne »[1].

Pour la même raison, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, sont loués par l'Eglise d'interpréter la sainte Ecriture non selon leurs vues personnelles, mais d'après la pensée et l'autorité de leurs devanciers[2].

L'objection, dès lors, se dresse, grondante en notre siècle de Progrès : la doctrine catholique est donc vouée à l'immobilité de la mort, à l'éternelle et définitive stagnation, et serait-il vrai que l'Eglise fût l'ennemie des progrès intellectuels ?

Sans préjudice de nos développements ultérieurs[3], répondons brièvement.

Pas plus que l'histoire ni aucune autre science n'éteignent leurs lumières parce que leurs fervents s'en tiennent aux résultats sûrement acquis. Si l'on veut dire qu'une certitude possédée empêche notre esprit de vaguer, à l'encontre d'elle, dans le doute ou l'erreur opposée, alors oui, la vérité divine possédée, sur les points où elle nous est définitivement fixée, empêche le mouvement illimité de l'esprit humain, mais que l'on n'appelle pas ce mouvement un progrès. Depuis quand est-ce un perfectionnement de retourner en arrière quand on a touché le but? Car enfin, qu'est-ce que la liberté de penser ?

Il est des cas où la pleine évidence ne sollicite pas du premier coup, à elle seule, la pensée. C'est précisément le cas où on ne sait pas encore assez, où l'on manque de données, où l'assimilation de la pensée avec la réalité extérieure n'a pu s'effectuer encore complètement. C'est un stade inférieur, initial, inchoatif, encore flou, de la connaissance. C'est le doute ou l'opinion. Votre ami, votre fils est disparu : tant que vous n'avez pas d'autre nouvelle, votre pensée est libre de se porter à l'un des deux extrêmes de

1. J. Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité*, 4e éd., p. xiv-xv.
2. *Non ex propria ingenio sed ej maiorum ratione et auctoritate* (*Breviar. Rom.* 9 mai).
3. Voir plus bas, p. 140, sq.

la confiance ou de l'affliction. Mais le tort de votre pensée, tant que dure sa liberté, est de ne reposer sur rien de ferme. Elle échafaude des hypothèses, et vous souffrez assez de ne pouvoir les étayer sur la réalité, la moindre petite réalité. Vous êtes libre de penser, parce que vous ne savez pas suffisamment. Dès qu'un document certain fixe pour vous la vérité, vous n'êtes plus libre de penser. Votre pensée a dû se calquer sur le réel, et, si l'on peut dire, s'y figer[1]. Elle gagne en force et en exactitude ce qu'elle a perdu en mobilité. Toute liberté de penser est donc connexe avec une ignorance. Que la lumière se fasse : la liberté disparaît, comme les ombres qui embuaient certains contours fondent au clair soleil. Et c'est un gain, la victoire de la lumière sur l'ombre. « Qu'on cesse (donc), écrivait le P. de Grandmaison, d'opposer aux croyants comme faisant obstacle à l'objectivité de leurs recherches leur attachement à des « idées préconçues »[2]. Ce qu'on leur reprocherait sous ce nom d'idées préconçues, pré-jugées, ne serait pas d'ordinaire erreur individuelle, aveuglement routinier, ce seraient des vérités déjà acquises et possédées. *Docebit vos omnem veritatem.* D'ailleurs, on l'a noté souvent, des préjugés, tout le monde en a : un esprit libre de tout préjugé serait, à proprement parler, un esprit qui ne saurait absolument rien. L'important, pour rester dans le vrai, est que nos préjugés soient conformes à la réalité.

Dans l'assentiment de foi, qui reste libre, la part d'ignorance de l'homme est réduite, si l'on peut dire, au minimum. Il n'a pas l'évidence directe de la vérité à laquelle il adhère, mais cette vérité, lui étant garantie par la parole infaillible de Dieu, Vérité souveraine, lui devient certaine d'une certitude qui prime en assurance toutes nos certitudes naturelles. En quoi donc, pour le chrétien, une source de lumière plus haute, plus pure, plus intense, plus constante, pourrait-elle être cause d'obscurité ? Tant pis si telle autre flamme fumeuse pâlit quelque peu en sa présence, mais ne dites pas que deux sources de lumière au lieu d'une vous empêchent de voir[3].

1. On ne prétend point par là nier l'activité foncière et la vitalité de l'acte d'intellection. On veut seulement insister sur la fermeté et la précision de l'adhésion vitale.

2. L. DE GRANDMAISON, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère*, p. 20, à propos de M. Sal. Reinach et de M. Couchoud.

3. « Non seulement la foi et la raison ne peuvent jamais se combattre, mais même elles se donnent une aide mutuelle. » (Conc. Vatic. Const. *de Fide*, ch. 4, Denz-Bannw., n° 1799).

Comment dès lors comprendre le progrès dans les études sacrées? Il consiste, une fois préservés les résultats acquis et définis, à fouiller de plus en plus le domaine, à exploiter le trésor, à inventorier le dépôt. Mais dans la même ligne et non point en toutes directions divergentes ou contradictoires. Il s'agit de creuser de plus en plus en profondeur, plutôt que de s'étendre au risque de s'égarer. Le champ est donc ouvert aux penseurs catholiques pour approfondir davantage, sous le contrôle de l'Eglise et sans toujours tout remettre en question, les secrets divins eux-mêmes, leurs conséquences et leurs corollaires, leurs applications spéculatives et pratiques, la répercussion aussi que peut avoir leur étude sur le reste des sciences et inversement le secours fourni par les autres disciplines à l'illustration de la religion elle-même. C'est ainsi que l'on continue à « chercher la lumière avec la lumière. Et pourquoi faudrait-il, parce qu'on aspire à voir plus clair, commencer par éteindre toute clarté? »[1]

2. Du rôle de la vérité divine et de la Révélation à l'égard de l'humanité résulte aussi *l'attitude doctrinale de l'Eglise envers le reste des acquisitions intellectuelles.*

La Vérité divine a été communiquée aux hommes non pour le plaisir du dilettante, ni pour la curiosité du savant, ni pour la satisfaction de l'amour-propre, mais principalement pour assurer et faciliter à tous la plénitude de leur vie morale qui est actuellement une vie surnaturelle (*Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*)[2], pour leur faire connaître et atteindre leur fin ultime qui se subordonne toutes les fins particulières auxquelles sont chargées de les acheminer toutes les autres sciences profanes. On soupçonne dès lors quelle hiérarchie et quel enchevêtrement de rapports il pourra exister entre un grand nombre de sciences et la science sacrée. La question a été traitée, à plusieurs reprises, au dix-neuvième siècle notamment, par le Magistère lui-même, des rapports de la philosophie et de la foi[3]. La crise moderniste nous a valu des précisions sur les rapports de l'histoire et de la foi[4].

1. Ollé-Laprune, cité par M. M. Blondel. — Cf. Vatic. D.-B., n° 1800. — J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione*, 1905. — L. de Grandmaison, *Le développement du Dogme Chrétien*, « Revue Prat. d'Apol. », 15 janv. 1908, sq. — R.-P. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, 1910. — Mich. d'Herbigny, *La théologie du Révélé*, 1921. — Marin Sola, *L'évolution homogène du Dogme révélé*, 1924. — *Dict.* d'Alès, art. *Dogme.*

2. Ev. Joann., 10, 10.

3. *Enchiridion* Denz-Bannw. *Index systematicus*, p. [2].

4. V. Encyclique *Pascendi* et décret *Lamentabili sane exitu.*

Dans les cas douteux, relatifs à cette subordination du profane au sacré, c'est encore à l'Eglise, en vertu de sa mission divine, de déterminer s'il y a relation entre sa vérité divine et telle autre et de délimiter quelle est ou doit être cette relation.

A l'égard des apports intellectuels du dehors, il faut le dire, le soin de l'Eglise sera, avant tout, de vérifier leur conformité ou non-conformité avec ce qu'elle tient, depuis son origine, de sa source infaillible. Elle est « la colonne et l'assise de la vérité »[1]. Cette métaphore de saint Paul inspirée par le Saint-Esprit, suggère assurément plus la fermeté que la souplesse, surtout si on la rapproche des métaphores de mobilité par lesquelles l'apôtre caractérise les nouveautés hétérodoxes, comparées aux vents, aux flots, à l'enfant qui grandit : *parvuli fluctuantes omni vento doctrinae*[2]. Soucieuse donc, avant tout, de ne pas altérer le dépôt, de nous livrer intact le message, sachant qu'elle seule, unie au Pape, a des garanties d'infaillibilité qui font défaut à tout particulier, riche de son trésor divin qu'elle sait être un viatique essentiellement suffisant pour son pèlerinage terrestre, l'Eglise, devant le nouveau et l'inattendu, soit dans l'étude de la vérité religieuse, soit dans l'étude de disciplines limitrophes, vérifie d'abord, avec un soin et une précision que d'aucuns sont parfois tentés d'appeler minutie, avec une prudence et une patience que d'aucuns sont parfois tentés de taxer d'étroitesse et d'incompréhension, la sécurité de la doctrine. Patiente elle est, comme Dieu, parce qu'immortelle. Prudente elle est, non seulement parce que l'Esprit saint l'assiste, et qu'elle a la responsabilité de notre salut éternel, mais encore parce qu'elle domine nos empressements de son expérience séculaire.

A la sécurité donc et à l'innocuité de la doctrine elle tient beaucoup plus qu'à la gloire des trouvailles personnelles. Elle apprécie plus la justesse et la conformité avec le donné révélé que la nouveauté, que la puissance et la séduction même des constructions hasardeuses, plus la vérité commune certaine, utile aux âmes, que la vigueur de hardiesses téméraires. Comme éducatrice et mère universelle, elle apprécie objectivement les résultats bienfaisants plutôt que les efforts malencontreux, si sincères qu'ils soient. Autant, dans sa direction privée, lorsqu'elle se penche sur une âme, elle se garde d'éteindre la mèche qui fume encore, autant, dans

1. Tim. 3, 15.
2. Eph. 4, 14.

sa surveillance générale, elle se hâte de crier au feu et de circonscrire, fût-ce avec vigueur, l'incendie.

Nous risquerons-nous à illustrer ceci dans une parabole ?

L'esprit catholique est semblable aux enfants d'une bonne famille qui rentrent à la maison chacun avec un panier de champignons. Ils courent à leur mère pour les lui faire admirer et demander qu'on les apprête pour le repas du soir.

« Attendez, mes enfants, dit la prudente ménagère. De peur qu'il y en ait quelques-uns de vénéneux, mélangés aux bons, déposez là vos cueillettes, jusqu'à ce qu'on les ait triées. Votre père n'est pas rentré, et je veux les examiner avec lui, selon le désir qu'il m'en a exprimé.

— Mais, maman, s'écrie le plus jeune, c'est Totty qui me les a donnés », Totty, l'ami intime.

— C'est possible, mon chéri. Mais quand tu seras malade, et que tout ton petit corps sera secoué par la fièvre, comme la dernière fois, ou si tu venais à mourir comme ton aîné, ce n'est pas Totty qui viendrait te soigner, ni te veiller, ni te pleurer, mon cher petit tendrement aimé, » dit la mère en l'attirant à elle et en le pressant bien fort sur son cœur.

— « Mais, maman, réclame l'aîné, qui se pique de connaissances mycologiques précoces, je vous assure que je m'y connais, vous pouvez avoir confiance en moi, il n'y en a pas de mauvais.

— Mon enfant, j'ai grande confiance en ta précocité, mais encore plus dans la maturité de ton père et dans la consigne qu'il m'a laissée de m'en rapporter à lui ».

Et le père tarde, et l'on ne peut faire le triage avant dîner, et il faut remettre au lendemain et l'on commence un repas maussade.

« C'est ennuyeux, disent les enfants. C'est monotone. C'est toujours la même chose. Ah ! nos beaux champignons ! »

Mais quand le père rentre et qu'on soumet le cas à son arbitrage, son sourire dit à sa femme qu'elle a bien fait, et quand les enfants sont couchés, il la félicite et il la remercie, et il se réjouit dans son cœur de l'avoir choisie entre mille.

Le lendemain on procède à la vérification. Si tout est bon, on accommode le tout, et le mycologue précoce s'écrie :

« Je vous l'avais bien dit ! »

Mais le père le reprend :

« Oui, mais ta mère a bien fait, car elle a agi avec prudence. Valait-il pas mieux attendre une demi-journée que vous exposer au malaise, si léger fût-il ? Et êtes-vous morts de faim hier soir? »

Si quelques éléments nocifs se sont glissés dans la cueillette, on opère une soigneuse sélection et l'on en jette plutôt un peu plus qu'un peu trop peu. Lorsqu'un des enfants, en qui se révèle un soudain esprit d'économie :

« Peut-être aurait-on pu, s'écrie-t-il, encore trouver quelques bouchées dans la masse perdue. Quel dommage !

— Beau dommage, reprend le père enfin lassé. Que m'importe ce léger déchet, si je vous possède, sains et florissants, enfants ingrats et incommodes, enfants chéris quand même ? Est-ce qu'on vous mesure si chichement les vivres et n'êtes-vous point dédommagés par tout le reste ? N'avez-vous pas largement assez dans ce qui est sûrement sain et excellent ? »

Nous avons préféré cette comparaison à celle, par exemple, du minerai recueilli soigneusement à cause du métal qu'il renferme, alors que cependant il contient une forte proportion de matière inutilisable. Elle nous semble plus adaptée. Il paraît incontestable que, devant une nouveauté humaine, l'Eglise imite plutôt l'attitude de vigilance maternelle que la course avide des chercheurs d'or[1]. Et c'est pourquoi ni du temps de saint Paul, ni du temps de saint Augustin, ni du temps de Pie XI elle ne peut s'accommoder du Libéralisme doctrinal.

Même à ses meilleurs enfants quelquefois elle criera : Casse-cou ! et quelquefois : Pas encore ! Aux empressements d'un jour, elle dira ! Posément, et aux trop ardents : Pas si vite ! aux insuffisamment nuancés : Pas tout cela, ou même : D'ici que vous ayez trié, filtré, rien pour le moment. Réfléchissez, retravaillez,

...sur le métier remettez votre ouvrage.

Ah ! si tous ceux de nos contemporains qui ont le prurit d'écrire

1. Tous les ans saint Augustin nous redit au Bréviaire Romain (XIIIe Dim. Pentec.) : « Il n'est pas déplacé de comprendre (sous le nom de) lépreux ceux qui, ne sachant pas la vraie foi, professent diverses doctrines erronées, car ils ne cachent pas leur ignorance : ils la produisent au jour comme une supériorité, ils en font parade avec jactance. Nulle doctrine qui ne contienne quelque vérité. Le vrai, malencontreusement mélangé au faux dans une même discussion ou un même récit,... c'est comme une lèpre colorant et tachetant diversement le corps humain... Ceux-là, l'Eglise doit les éviter de telle sorte que, s'il se peut, écartés bien loin, ils aient à interpeller le Christ à grands cris, comme ces dix malheureux qui se tenaient à distance. »

n'importe quoi n'importe comment étaient soumis à une autorité régulatrice de ce genre, combien cela nous reposerait de cette haletante surproduction de médiocrités ! Il est vrai qu'il y a le refus des éditeurs, la rédaction des Revues...

C'est un fait. Quiconque possède la moindre notion d'histoire de l'Apologétique ou d'histoire des hérésies a constaté que, si l'autorité de l'Eglise, ou plus exactement tel ou tel courant d'idées ecclésiastique, a pu parfois légèrement retarder l'expansion d'une idée secondaire féconde, en revanche cela nous a préservés, au cours des siècles, d'un nombre considérable d'engouements insensés et de déviations funestes. Toute nouveauté n'est pas progrès.

La sainte mère Eglise lit l'Evangile, et mieux que personne. Mais elle ne l'ampute pas. Elle sait que la caractéristique de cette « bonne nouvelle » fut assurément d'établir et d'imposer la loi d'amour et de pitié pour les pauvres, les petits, les humbles, les faillis repentants, mais elle se souvient aussi de sa fermeté et presque de sa dureté à l'égard de tout orgueil et surtout de l'orgueil contagieux ; elle se souvient que, du temps de la vie mortelle de son Epoux divin, il se heurta, ou plutôt se heurtèrent à lui des « aveugles conducteurs d'aveugles »[1] et elle sait que la race n'en est pas éteinte, et que c'est à elle de tenir levé le flambeau de la « lumière vraie »[2]. Elle sait qu'il est le bon Pasteur, le seul, et que qui escalade les palissades du pacage divin hors de la vraie porte, celui-là est un voleur et un brigand : *ille fur est et latro*[2]. Et lorsque devant le danger de ses petits réagit son instinct maternel, elle sait que l'apparente sévérité de son Epoux et la sienne propre, pour des erreurs individuelles se résout en une charité supérieure envers la masse saine du troupeau, qu'elle est chargée de préserver et de conduire intacte, — en une charité supérieure envers les brebis errantes elles-mêmes, pour qui l'erreur ne saurait être un bien, si austère que paraisse à leur esprit égaré et à leur amour-propre meurtri l'amer bienfait d'une correction.

L'apôtre de la charité, celui que Jésus aimait, dont le refrain était : « Aimez-vous les uns les autres », lorsqu'il s'agit de la doctrine et des relations intellectuelles, écrit[3] :

1. Ev. S. Mat. 15.14.
2. Ev. S. Jean 1.9 ; ch. 10.
3. On trouvera la même remarque dans la récente Encyclique de S. S. Pie XI sur l'*Union des Eglises*, publiée postérieurement à la rédaction de cet article (Cf. *Croix*, 12 janv. 28).

Quiconque... ne demeure point dans la doctrine du Christ, ne possède point Dieu ; celui qui demeure dans cette doctrine, celui-là possède le Père et le Fils... Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne le saluez pas. Car le saluer, c'est participer à ses œuvres mauvaises[1].

Que nous voilà loin du latitudinarisme de l'Eglise Anglicane, cette « créature de compromis répétés »[2], et de la critique indépendante de quelques savants et du pacifisme intellectuel de certains illuminés[3]. Car nous avons une maison plus intime que celles construites de pierres et de briques, où il est parfois dangereux d'introduire et de saluer « celui qui n'apporte pas la doctrine du Christ », celui qui « ne demeure pas dans la doctrine du Christ ».

3. Cependant, il serait inexact et injuste de soutenir que, pour être, selon son rôle essentiel, *conservatrice*, conservatrice de la vérité divine révélée, l'Eglise n'est pas pour autant *progressiste*. Il n'est point paradoxal au contraire d'affirmer que, précisément en vertu de son rôle d'éducatrice de l'humanité, l'Eglise doit être progressiste. De même en effet que Jésus, lorsqu'il voulut instituer le sacrement de sa présence parmi nous, afin d'en marquer par un signe la bienfaisante fécondité, ne transsubstantia point des masses d'or ou des cristaux de diamants, mais se substitua à des éléments essentiellement nutritifs, de même il ne confia point à sa terrestre mandataire une vérité morte et inerte, un trésor caché qu'elle enfouirait à jamais et autour duquel elle se contenterait, jalouse et morne, de monter la garde. Elle eût trahi ainsi les volontés de l'Epoux divin, Jésus-Christ. Sa mission est d'enrichir et de doter, de stimuler et de perfectionner, d'élever et d'éduquer les âmes vivantes durant tout le cours des siècles, et donc de leur livrer

1. 2 Jo 9-11.
2. V. Henri Bremond, *L'inquiétude religieuse*, II, 248.
3. Des profanes même finissent par le comprendre. « Bien des protestants répudient violemment ce qu'ils appellent les Religions d'autorité. Mais il y a là un malentendu qui finira par se dissiper. Il ne faut pas confondre la vraie et la fausse autorité. *Auctoritas*, *auctor*, les mots viennent du verbe *augere* qui signifie augmenter. L'homme de vraie autorité est donc celui qui m'augmente — en m'apportant soit de la lumière dans mes ténèbres, soit de la décision dans mes timidités. Et on ne saurait trop donner de majesté et de prestige à la vérité pour lui permettre de s'imposer aux foules. Et c'est ainsi, par exemple, qu'on voit de nos jours le protestantisme, si pulvérisé en sectes, s'efforcer de reformer un bloc. » (Izoulet, *La rentrée de Dieu dans l'Ecole et dans l'Etat*, 1924, p. 173.) Voir une confirmation de ceci dans le cas des moines de Caldey, cf. R. Bazin, *Fils de l'Eglise :* l'attrait de l'antique discipline, spécialement pp. 302, 306.

une vérité vitale et assimilable, une vérité indéfiniment féconde et vivifiante[1]. Elle est légataire universelle du Testament divin, du Testament antique dans ce qui en subsiste et du Testament nouveau. Un testament ne frustre pas les héritiers de l'usage de la succession : ils ne possèdent pas seulement une propriété improductive, mais la volonté de celui qui les a avantagés est bien qu'ils la mettent en valeur, qu'ils en vivent et en bénéficient largement.

Qui dira l'indéfinie richesse que les notions dogmatiques nouvelles apportées par la Révélation ont jetée, si l'on peut dire, sur le marché des idées? Qui donc aura jamais achevé de fouiller les perspectives métaphysiques ouvertes à l'intelligence humaine par le dogme chrétien ? Qu'on le demande, pour les notions de nature et de personne, aux grandes controverses trinitaires et christologiques ; qu'on le demande à Descartes à propos de l'Eucharistie. Il y a, de la science au dogme, du dogme à la science, un aller et retour perpétuel, des rapports mutuels et des échanges constants de bons services, illustration réciproque. Chacun provoque l'autre à se vérifier, à se préciser, à s'expliquer, à s'expliciter, et si de temps à autre ces joutes amicales paraissent tourner à la dispute, ce n'est jamais pour longtemps, le conflit n'est qu'apparent et provisoire et c'est, ou bien que la science est sortie de son domaine pour empiéter sur celui de la métaphysique ou de la religion, ou bien que les tenants subalternes du dogme ont, dans le feu de la discussion, mêlé *leur* interprétation personnelle, trop étroite, transitoire, sujette à révision et révocable, à l'intact et pur froment de la parole divine.

En principe, d'ailleurs, l'autorité restrictive du Magistère n'intervient que s'il constate ou soupçonne de prime abord un danger pour la foi ou la moralité publiques.

Ainsi pour garder son emprise étroite sur les âmes qu'elle doit parfaire, dans la mesure où cette perfection est en jeu, l'Eglise ne peut se désintéresser de rien d'humain. Non seulement elle se doit de surveiller dans une attitude préservatrice que nous avons, jusqu'ici, surtout mise en lumière, les frontières du dogme et des sciences humaines, mais, dans des dispositions de grande bienveillance et de sympathique intérêt, tantôt elle suscite par l'apport de vérités nouvelles de nouveaux efforts d'intellection, d'adaptation, d'investigation de la part de la raison naturelle, tantôt elle-même

1. Cf. *Dict. d'*Alès, art. *Dogme. Valeur de vie*, p. 1.143.

applaudit en tous domaines à tout vrai reconnu tel, s'en assimilant le bienfait, selon le mot de saint Paul : « Examinez tout. Ce qui est bon, gardez-le. »[1]

Ce serait ici le lieu de rapporter, si l'on ne risquait de ressasser des lieux communs, la floraison intellectuelle de l'âge patristique, la conservation des chefs-d'œuvre, même païens, par les vieilles abbayes, la fondation des Universités d'Europe au Moyen Age, la protection presque trop profane que les Papes donnèrent à la Renaissance.

De la seule Université de Louvain et d'une de ses dernières gloires, dont la pourpre est à peine couchée sur l'horizon, on pouvait récemment, lors des fêtes du cinquième centenaire, commémorer

« ...Ce fait qu'en ce lieu... des hommes se sont succédé pendant cinq siècles qui, pour la plupart, avaient fait un vœu, le vœu d'aller au vrai avec toute leur âme, et qui ont tenu parole. Et cela dans les domaines les plus divers de l'activité spirituelle. Songeons à la longue suite des livres sortis des presses universitaires, à partir des incunables de Jean de Westphalie et de Thierry Martens, à tant d'éditions et de commentaires des auteurs profanes et sacrés, aux travaux juridiques de Gabriel Mudée, historiques de Valère André,...les éditions de la Vulgate procurées par Jean Hentenius, puis par Luc de Bruges, et dont l'influence se fait encore sentir, puisque le texte en a servi de base au texte de l'édition clémentine...

« Tant d'initiatives si hautes ne s'expliquent que si ces docteurs du temps jadis ont travaillé tous sous un même signe, celui du plus entier désintéressement de l'esprit ; elles supposent qu'ils ont tous reconnu comme la loi de leur vie un même principe, celui qui s'exprime ainsi : « Il faut marcher résolument en avant, avec la confiance inébranlable que la vérité se mettra toujours tôt ou tard d'accord avec la vérité.

« Ce principe, qui l'a exprimé en ces termes ? Votre grand cardinal. Lui qui s'était donné pour mission de « démontrer l'harmonie virtuelle de la foi catholique avec les données de la raison », il a aimé de la raison tous les efforts sincères et n'en a point redouté les hardiesses. Il savait bien, le cardinal Mercier, que, là où il n'y a pas investigation personnelle, et souci d'innover, il n'y a pas même commencement de science, et que rien ne doit égaler la prudence qu'un homme de science apporte à la vérification d'une hypothèse, sinon l'audace qu'il a mise à la former ; et c'est pourquoi il s'est plu à répéter que « la première condition de la recherche fructueuse, c'est la liberté scientifique ». « Il faut, disait-il, cultiver la science pour elle-même, sans y chercher directement aucun intérêt d'apologétique. » Il recommandait à ses étudiants « le respect de la vérité scientifique, d'où qu'elle vînt, où qu'elle fût »... Il disait que « l'erreur est la devan-

1. I Thess. 5,21. — Cf. A. Eymieu, s. j., *La part des croyants dans les progrès de la science au* XIX^e^ *siècle*, et J.-V. Bainvel, s. j. *Le Dogme et la pensée catholique pendant le* XIX^e^ *siècle* (dans *Un siècle*).

cière et la compagne habituelle de la vérité »... que la loi commune du progrès, c'est « que les générations qui se suivent s'approchent par des inductions fragmentaires, et souvent au prix de plus d'une méprise, de ce qui doit finalement constituer un progrès pour la pensée[1]... »

Si toutes ces paroles ont besoin d'être bien comprises, dans leur contexte, sans exagération, on doit au moins constater que l'esprit du cardinal Mercier n'était pas d'un trembleur, d'un timide, et que le dogme catholique ne lui avait pas imposé d'œillères.

Il faut lire, à ce propos, dans la récente et trop courte Vie du cardinal, par Mgr Laveille, l'histoire de la fondation de l'Institut supérieur de philosophie, connu sous le nom d'Institut Mercier, la ténacité de Léon XIII à maintenir son plan et celle du « grand abbé » à la réaliser, malgré de solides résistances locales. On y verra que les hardiesses du restaurateur de la philosophie thomiste à Louvain n'étaient point seulement en paroles ; que lorsqu'il s'en allait à Paris, avant l'ouverture de son propre cours, déguisé en laïc, suivre à la Salpêtrière les leçons du professeur Charcot, il n'avait pas peur de confronter la sagesse antique et les découvertes actuelles, la vérité de toujours avec ses approximations transitoires.

Pour lui, pour Léon XIII, pour l'Eglise, comme Lacordaire l'a dit de saint Thomas, en une métaphore qui alors était neuve, la vérité est non une borne, mais un phare.

Et s'il faut, dans l'actualité, un témoignage encore plus auguste, qui prouve que la pensée ecclésiastique ne boude pas le présent, ni le progrès, qu'elle sait même faire bon visage à l'avenir, qu'on relise ces lignes fortes d'une allocution de Sa Sainteté Pie XI au Comité central de l'Action Catholique italienne, le 16 mai 1926 :

« La première réflexion porte sur l'instabilité des choses humaines, et non seulement des petites, mais aussi des grandes, non seulement de celles qui sont des circonstances contingentes de la vie sociale, mais aussi de celles qui semblent toucher à la substance même des choses et que nous ne sommes pas habitués à concevoir autrement qu'immuables...

C'est que, précisément, dans ces éléments sociaux qui semblent fondamentaux, et les moins sujets à variation, ainsi que la propriété, le travail, le capital, une foule de changements d'attribution des rapports non seulement est possible, mais réelle et c'est un fait accompli. Il suffit de regarder à travers l'histoire.

Assurément le principe fondamental, le commandement de Dieu « Tu

1. Extraits du discours de M. Joseph BÉDIER, de l'Académie Française, aux fêtes du centenaire de l'Université catholique de Louvain (cités d'après la *Documentation catholique* du 16 juillet 1927, col. 88-89).

ne voleras pas » demeure immuable, et au delà de lui il n'y a que la violation du précepte divin. Mais que de formes concrètes diverses a eues la propriété, depuis sa première forme chez les peuples sauvages... jusqu'à celle de la propriété dans la forme patriarcale, et ensuite à travers les différentes formes tyranniques (au sens classique de ce mot), ensuite à travers les formes féodales, et plus tard dans les formes monarchiques ainsi que dans toutes les formes de l'âge moderne. Que de différentes attitutes en ce qui concerne non seulement les grandes collectivités, mais mêm la famille et les individus!

Il en est de même du travail. Depuis le travail primitif de l'homme à l'âge de pierre jusqu'aux grandes organisations du travail d'aujourd'hui, combien de diversités! Sans remonter aux exemples trop éloignés des belles, bonnes, admirables corporations médiévales, il suffit de songer à ces organisations gigantesques du travail que les Allemands appellent *Riesenindustrien* de l'industrie moderne. Il suffit de songer aux rois du fer, de l'acier, du charbon, dont nous avons connu quelques-uns, et dont l'industrie comporte jusqu'à 15, 30, 60.000 ouvriers.

Quelle énorme différence! Il est donc nécessaire d'en tenir compte et de se préparer, par une prévoyance éclairée, et avec une pleine résignation, à cette instabilité des choses et des institutions humaines, qui ne sont pas toutes parfaites, mais nécessairement imparfaites et susceptibles de changements : ces derniers auront ou n'auront pas de succès suivant qu'ils seront exécutés ou non à la lumière dont on doit rechercher l'aide[1].

Ce serait encore le lieu de rappeler l'effort catholique actuel, suscité par la puissante action du Saint Père, pour ménager les susceptibilités nationales dans les pays de missions et chez les peuples slaves. On connaît le mouvement en faveur des clergés et épiscopats indigènes. Toute récente est la création en Belgique du groupe des moines de l'Union, présenté naguère ici même au lecteur[2]. Tout un monastère bénédictin exclusivement affecté à l'étude et à l'œuvre de l'Union des Eglises. Car « pour se réunir, a dit Sa Sainteté, il faut avant tout se connaître et s'aimer ». « Il ne s'agit pas pour nous, dit Dom Lambert Beauduin, le nouveau supérieur, de prendre « un vernis oriental », ni pour nos frères séparés de se « latiniser ». Encore moins de trouver des formules dogmatiques « plus souples et plus complaisantes » autour desquelles on puisse « sonner à tout prix le ralliement de tous les Chrétiens ». Il faut leur laisser leurs institutions légitimes et même éviter « d'imposer aux Orientaux nos *systèmes* philosophiques et théologiques

1. Traduction empruntée, à quelques mots près, à la *Documentation catholique* du 12 mars 1927, col. 675-676, qui reproduit le *Bulletin de la C. I. S. C.* de septembre 1926, édition française.

2. Dom André de Lilienfeld, O. S. B., Le mouvement pour l'Union des Eglises, *Rev. Apol.*, Sept. 1927, p. 302, sq.

qui s'efforcent de mettre en pleine lumière, pour nos cerveaux latins, la doctrine catholique[1] ».

Comment donc concilier dans l'Eglise ces deux aspects qui semblent un peu opposés, d'intransigeance doctrinale et de charité apostolique, de conservatisme et de progressisme ?

Tout le monde le sait, elle met une différence entre les erreurs et les hommes, entre un péché et une conscience ; l'enseignement public, officiel et impersonnel, parlera plus fort et avec moins de ménagements que la controverse individuelle d'âme à âme : autre est le rôle du Docteur et du Juge, autre, celui du Père ou du médecin ; on marquera plus de bienveillance envers une bonne volonté qui cherche, plus de sévérité envers la mauvaise foi manifeste.

Outre ces remarques presque banales, une distinction peut éclairer.

Toujours soucieuse de remplir sa double mission qui est de garder intacte la vérité, mais au bénéfice des âmes, l'Eglise, lorsqu'il s'agit de la masse de ses enfants, du peuple chrétien, de ceux qui comme les nouveaux-nés, les néophytes de saint Paul, ont encore besoin du lait maternel, ont besoin qu'on leur rompe et prépare leurs bouchées, sans quoi leur organisme encore tendre pourrait pâtir, l'Eglise alors va, si l'on peut dire, au plus sûr, elle ne consent à laisser circuler et à faire servir que de l'excellent. En faveur de ceux-là, ses interventions officielles sont, à l'égard des productions suspectes, très vigilantes, sévères, si l'on veut.

Mais à côté de ces procédés officiels de police générale et parallèlement, lorsqu'il s'agit de ses fils plus mûrs, de ses savants, de ses équipes de travailleurs, de ses corps d'élite, mieux garantis, contre une intoxication possible, par une solide formation catholique préalable, non seulement elle ne leur défend point les tâches préparatoires de défrichement, ni les explorations d'avant-garde, mais elle les encourage, les suggère selon les besoins et les ressources du moment, les bénit[2].

Juge des opportunités, l'Eglise est rarement pressée, mais, à son heure, volontiers elle sépare l'ivraie du bon grain, elle se ré-

1. *Irenikon*, premier numéro, cité d'après Mgr Beaupin : les problèmes du jour, la Jeunesse Catholique et l'Union des Eglises, *Chronique sociale de France*, mars 1927, p. 195 sq. C'est nous qui soulignons le mot « *systèmes* », nous abstenant ici de faire les réserves et de donner les précisions que comporterait ce sujet délicat.

2. Cf. J. Donat, s. j., *Die Freiheit der Wissenschaft*, ou, trad. angl., *The freedom of science*.

jouit de voir ses spécialistes, ses théologiens, ses apôtres profiter des découvertes du siècle et elle ne dédaigne pas, ma foi ! comme a fait saint Thomas d'Aristote, de s'enrichir des dépouilles de l'Egypte.

Là où, faute de lumière suffisante ou de sécurité, elle n'ose pas encore engager le gros de ses troupes, elle ne repousse pas les services de reconnaissance de ses unités d'élite. Mais elle ne les permet pas inconsidérément à tous, sachant que *non omnia possumus omnes*. La patrie, de même, ne demande-t-elle pas à l'aviation des tâches où l'on se refuserait à risquer les grosses masses de manœuvre et à plus forte raison la population même ?

Qu'on nous passe ces images disparates, utiles pour faire saisir le réel dans sa complexité. C'est que l'Eglise est à la fois maternelle, pour les âmes, toutes les âmes, mais militante contre le mal et l'erreur ; militante, mais maternelle, militante, parce que maternelle.

II

Nos relations de cœur à l'égard de la sainte Eglise complètent et facilitent nos relations intellectuelles. Elles se prêtent un mutuel appui : il est difficile et il n'est pas avantageux de les séparer dans la pratique.

Le motif essentiel pour lequel nous devons aimer la sainte Eglise, c'est que notre amour pour elle est le complément obligatoire, l'écoulement, l'achèvement de notre amour pour Notre Seigneur Jésus-Christ et pour la Sainte Trinité. Nul catholique, nul chrétien ne doit s'y soustraire.

Ce devoir nous est facile si nous nous rappelons que l'Eglise est assistée de l'Esprit consolateur, qu'elle est l'Epouse de Jésus-Christ, qu'elle est notre mère.

1. Le fondement de la sécurité de l'Eglise en matière doctrinale c'est l'*assistance du Saint-Esprit*. Or quand Notre Seigneur nous la promet, quel terme emploie-t-il pour nous faire en quelque sorte la première présentation de cette troisième Personne divine dont l'Ancien Testament n'avait qu'un pressentiment si vague ? « Mon Père et moi, a-t-il dit en substance aux apôtres, nous vous enverrons

l'autre Paraclet[1], l'appui, le soutien, la ressource intellectuelle et morale, qui vous donnera, et vous sera aide et assistance, vous secourra, vous conseillera et défendra comme un avocat, vous protégera comme le *patronus* antique, et, pour tout dire, vous consolera ». Quand les apôtres avaient un doute, une difficulté, subissaient une contradiction ou un mécompte, ils revenaient auprès de Notre-Seigneur, et là, comme se blottit un enfant près de sa mère, ils respiraient à l'aise, se laissaient instruire et consoler. Aussi, à la Cène, furent-ils tristes lorsqu'il leur annonça son départ[2]. Qu'allaient-ils devenir? — Comment Notre-Seigneur les rassure-t-il? Lui parti, il leur enverra un autre qui les assistera, qui leur suggérera tout, leur expliquera tout, les préservera, répandant sa lumière, non comme un éclair qui déchire la nue de façon effrayante, mais d'une manière diffuse et calme qui inspire la douceur, la confiance, la paix. Lors donc que maintenant nous entendons la voix de l'Eglise, nous prêtons l'oreille au murmure divin de cet autre Paraclet, le conseiller intime et permanent qui se tient près d'elle. Lorsqu'elle émet sa lumière, celle-ci n'est qu'un reflet de la lumière divine, et tout cela est en définitive, pour notre consolation. Dans l'oraison de la fête de la Pentecôte a-t-on assez remarqué ces mots suggestifs : « *et de eius semper consolatione gaudere* » ?

Un esprit nuancé nous arrête : « Ne confondez pas l'Eglise et les hommes d'Eglise. Vous ne prétendez pas que toute parole de tout homme d'Eglise soit la voix ou même l'écho du Saint-Esprit! » Nul ne le prétend, ni vous, ni moi, ni aucun Souverain Pontife.

1. Ce terme *Paraklêtos*, appliqué quatre fois dans l'évangile de saint Jean au Saint Esprit (ch. XIV-XVI) suggère, ce nous semble, en grec, ainsi que dans son correspondant morphologique latin *advocatus*, les diverses nuances que nous alléguons. Plusieurs Pères grecs et latins indiquent le sens de consolateur accepté par la liturgie. V.-J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, vol. III, pp. 666-667; le P. J. Lebreton (*Les origines du dogme de la Trinité*, quatrième édition, p. 489) préfère : avocat ; le P. M.-J. Lagrange (*Evangile selon saint Jean*, pp. 381-83) insinue : aide, ou avec M. Loisy : défenseur. — Les préférences diverses des auteurs pour l'une ou l'autre de ces nuances nous laissent encore libre, ce semble, après tant d'autorités si respectables, de préférer pour ce mot le sens fondamental de « celui qui nous *assiste* de sa présence physique et encore plus de son appui moral (cf. en allemand *beistehen*; en anglais *to stand by*), celui qui s'est rendu près de nous à notre premier appel, ou prévenant même notre désir ». Dans ce sens on goûte la belle paraphrase du *Veni Sancte Spiritus : Consolator optime, Dulcis hospes animae, Dulce refrigerium.* Combien ce sens est vérifié lorsqu'il s'agit de la présence du Saint Esprit, si l'on se souvient que dans les relations de l'homme avec Dieu, toutes les prévenances sont de la part de Dieu !

2. Ev. de S. Jean, 16.6.

De quelle façon il convient de restreindre ce *tout* que, selon la promesse de Jésus, l'Esprit saint doit nous suggérer, les auteurs qualifiés nous l'enseignent[1]. Mais la protection générale du Saint-Esprit est incontestablement plus promise à l'Eglise, et donc aux hommes d'Eglise *parlant et agissant en tant que tels*, qu'à chaque individu et à son sens propre. C'est le lieu de rappeler ce conseil du P. Jos. Rickaby[2] : « Prenons garde, en attaquant l'infaillibilité de l'Eglise, d'en arriver à définir virtuellement la nôtre propre. La chose n'est pas rare ». En cas de doute et de conflit, la présomption est assurément en faveur de l'Eglise, et, l'Eglise n'étant pas une abstraction des hommes d'Eglise. Ajoutons avec le même auteur : « L'obéissance d'un catholique n'est pas (tellement) mise à l'épreuve par les suprêmes et infaillibles décisions de l'autorité papale et conciliaire en matière de foi et de morale — l'usage de ce haut pouvoir infaillible est rare — l'obéissance est mise à l'épreuve (plus souvent) par des actes et des déclarations, non de l'infaillibilité, mais de l'autorité ».

C'est là que doit jouer, si l'on peut dire, l'esprit de famille, et que l'amour filial doit venir au secours de la raison sèche et froide. « En vérité, je vous le dis, qui ne reçoit pas le royaume de Dieu comme un petit enfant, ne saurait y entrer[3]. »

2. Le Seigneur, pour nous présenter la sainte Eglise, nous la nomme, sous la plume de saint Paul, son *Epouse immaculée*[4]. C'est donner à entendre l'unité complète, parfaite, indissoluble de vues et de volontés entre Dieu et l'Eglise. Nulle recommandation ne

1. Voir L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*. — Card. Billot. *Tract. de Ecclesia Christi*. — H. Dieckmann, *De Ecclesia*, T. II. — *Dict. Théol. Cath.* art. *Eglise* (T. IV, 2.275) et *infaillibilité du Pape*. — *Dict. d'Alès*, art. *Papauté*, IV. — J. Maritain, *Primauté du spirituel*, notamment p. 51, sq. — On se rappellera tout au moins la distinction entre l'enseignement ordinaire du Magistère dispersé, collectivement infaillible (pour plus de développements, v. *Dict. théol. cath.*, art. *Eglise*, 2.194) ; les définitions, pareillement infaillibles, du Magistère suprême extraordinaire, soit conciliaire, soit papal *ex cathedra* (auquel cas s'applique strictement l'adage *Roma locuta est, causa finita est*) ; les autres actes doctrinaux de solennité moindre ; les lois et mesures disciplinaires...

2. Jos. Rickaby, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, Spanish and English, p. 229.

3. Ev. selon S. Marc, 10, 15. — Cf. René Bazin, à propos du Bienheureux Grignion de Montfort : « M. de Montfort ne fut pas un instant la dupe de l'erreur (janséniste), parce qu'il était d'un esprit très sûr, et aussi d'un cœur très humble, ce qui ajoute beaucoup à la clarté de l'esprit » (*Fils de l'Eglise*, p. 204).

4. Ephes, 5.27.

pouvait valoir celle-là. Blesser l'Eglise, c'est blesser l'Epoux à la prunelle de l'œil, contrister l'Eglise, c'est atteindre le cœur même de l'Epoux. Servir l'Eglise, c'est rendre à l'Epoux un service personnel. Aimer l'Eglise, c'est l'aimer lui-même. Car — il était à peine besoin de l'expliciter — « entre le Christ Notre-Seigneur, l'Epoux et l'Eglise, son Epouse, il y a le même esprit qui nous gouverne et dirige pour le salut des âmes[1] ». Tout cela, surtout pour des cœurs d'enfants, est beau, est lumineux, est magnifique, gai et pimpant comme un chant nuptial, tout cela est rempli d'allégresse et de suavité. Et ceux qui ne sont pas de la famille, ceux qui n'ont pas le sens de la race, ceux du dehors, tantôt nous envient, tantôt nous jalousent dans leur malaise, ils nous en veulent parfois de notre possession tranquille, ils la voudraient troubler, ne pouvant se résoudre à la croire et à la partager[2].

3. Mais plus douce encore est la conséquence. Epouse de Dieu, l'Eglise est mère. *Sancta mater Ecclesia!*

Une mère est attentive, vigilante, prévoyante : sur son tout petit elle exerce une omniprésence, une omnipotence. Chez lui, en retour, à la totalité de l'amour maternel correspond, du moins mal possible, la totalité de sa confiance filiale, de son ouverture filiale, de sa soumission filiale.

L'amour d'une mère est plus détaillé, plus analytique, plus constant, ce semble, ou du moins plus minutieusement manifesté, qu'un amour paternel. On ne s'étonne donc pas, on ne se fatigue pas, on ne se blesse pas de la constante surveillance de l'Eglise maternelle. Et ses enfants ne vont pas envier la fruste liberté des pauvres orphelins, des enfants trouvés qui vaguent hors de la *mai-*

1. S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituel*, R. d'orthodoxie, 13.

2. Cf. entre autres Ch. Péguy : « Les catholiques sont vraiment insupportables dans leur sécurité mystique. Ils s'imaginent que l'état naturel du chrétien, c'est la paix, la paix par l'intelligence, la paix dans l'intelligence. Le propre du mystique au contraire est une inquiétude invincible. S'ils croient que les saints étaient des messieurs tranquilles, ils se trompent. » (Lettre à Lotte, citée dans J. et J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, p. 126). N'en déplaise à la mémoire du cher Péguy, selon un mystique qui le valait bien lui-même, selon saint Paul, l'état, sinon naturel, du moins surnaturel, du chrétien, est bien la paix. *Fructus autem spiritus est : charitas, gaudium, pax* (Gal. 5-22)... pax *quae exsuperat omnem sensum* (Phil. 4-7). Avait-il vu que toutes les épîtres authentiques de saint Paul, à peu de variantes près, débutaient par cette formule : *Gratia vobis et pax a Deo* ?

son de lumière[1], dans la poussière ou dans la boue et qui n'ont pas à point nommé une ménagère diligente pour leur rompre le pain de la vérité, les munir du viatique quotidien, les préserver des intempéries ou de la nudité, les sortir de leur désordre échevelé pour les rappeler à l'ordre calme et bienfaisant.

L'Eglise est maternelle et nous devrions l'en aimer passionnément. Mais poussons la métaphore, inversons le mot de Montalembert. Une mère, par contre, reste femme, reste créature humaine, de même race essentielle que ses enfants ; et eux, à mesure qu'ils grandissent, que leur esprit mûrit et que leur cœur se déprend, arrivent peu à peu à discerner, à travers l'auréole de la maternité, les lacunes humaines. Déplorable clairvoyance! triste nécessité! désillusions lamentables ! triste rançon d'une virilité qui s'affirme ! Et cependant cette femme reste mère. Et notre amour seul sait dès lors concilier en nos relations ces éléments discordants.

Ainsi en est-il de l'Eglise. Même dans l'Eglise hiérarchique, notre sainte mère, l'esprit humain à la triste faculté de discerner l'élément divin et l'élément terrestre. Et il n'est que trop facile d'apercevoir, là, comme ailleurs, là, moins qu'ailleurs, mais enfin là aussi, que selon le mot de Montaigne « partout où il y a de l'homme, il y a de l'*hommerie* ». Moins on est saint, moins on est humble, moins on se guide d'ordinaire par l'esprit de foi et, nous le concédons, plus on est raisonnable aussi et intelligent, mais souvent aussi plus on est superficiel, plus on est enclin, même dans l'Eglise hiérarchique, à voir surtout, à voir plutôt l'*hommerie*.

Dieu l'a prévu et a maintenu son plan. Il savait que, dès la première sortie de l'Eglise en ce monde au matin de la Pentecôte, des gens, très sûrs d'eux-mêmes, diraient des apôtres et de ce miracle transcendant d'une troupe d'hommes compris d'un seul coup en toutes les langues, que c'était là l'effet du vin nouveau sur des têtes faibles[2]. Dieu l'a prévu. Il a institué de mener les hommes dans la voie du salut et même de la sainteté par l'enseignement et le gouvernement d'autres hommes en eux-mêmes faillibles et pécheurs. Malgré son assistance efficace et perpétuelle, il a laissé à ses représentants accrédités une large part de faiblesse. Rien ne sert de le nier. La garde de la vérité ne va pas sans de grands

1. *Vers la maison de lumière* : titre d'un beau récit de conversion à l'Eglise Romaine, par Austin Baker.
2. Actes des Apôtres, ch. 2.

labeurs, de grandes perplexités souvent, de réelles obscurités lentes à se dissiper. Dans la pratique et le concret, tout ne se passe point avec la simplicité schématique qu'il a bien fallu dégager d'abord dans un trop rapide exposé de la vérité capitale et centrale. La limitation exacte des confins précis entre la vérité divine et le reste du domaine intellectuel, le sens net de l'expression qui a convoyé jusqu'à nous cette vérité, les sources, les degrés de certitude des positions connexes, tout cela, pour ne parler pas des difficultés du gouvernement disciplinaire, est d'une étude ardue, longue, laborieuse, anxieuse parfois. L'histoire des Conciles, la Théologie historique, toute l'histoire de l'Eglise en font foi.

Là encore si l'esprit individuel se dresse hautain, se cabre, ergote, il risque de blesser la Sainte Eglise, sa mère, et à travers elle la Majesté suprême qui lui a dit à elle : « Qui vous écoute, m'écoute », et l'on risque de se porter à soi un grand dommage. Où s'arrêtera-t-on? En vertu de la nature même des choses, on risquera d'empiéter sur le domaine de l'Eglise, de manquer à la foi ou à l'obéissance. Pour se borner aux questions intellectuelles, si l'on peut comparer, comme nous l'avons fait grossièrement, le dépôt révélé à un bloc, il ne s'agit pas de se le représenter comme un solide géométrique aux arêtes vives et aux parois nettement tranchées. Ses ramifications intellectuelles sont innombrables, indéfinies, sur beaucoup de points encore mal dégagées. Représentons-le plutôt comme un vivant. A la périphérie d'un vivant, à quelle cellule la vie se sépare-t-elle de la mort, ce qui lui appartient de ce qui ne lui appartient plus? Jusqu'où pouvez-vous pousser la desquamation sans écorchure? Trop gratter cuit. L'esprit qui veut aller jusqu'au bout de son indépendance risquera de l'outrepasser. La pleine clarté est rare en ce bas monde et ceux-là font sourire qui, dans les cas les plus complexes et enchevêtrés à plaisir, tels que les questions psychologiques ou sociales, multiplient leurs évidences, et, là où longuement réfléchissent les compétents, tranchent de tout comme des oracles.

Le remède ici encore c'est d'aimer l'autorité d'avance, d'accepter avec joie, d'aller au-devant des désirs, de se maintenir dans l'allégresse d'un état d'expectative bienveillante, tel le malade qui aspire à pleins poumons un air régénéré, tel l'enfant qui se laisse faire et se soumet d'instinct à des prescriptions dont il ne saurait toujours raisonner le bien-fondé, mais qu'il ne

songe pas à discuter. « Qui ne reçoit pas le royaume de Dieu comme un petit enfant... »

Le sens chrétien est un esprit de famille où, loin de s'aheurter aux mille difficultés journalières, chacun, du même cœur, en un grand élan de mutuelle affection, est tout prêt à les excuser, à les pardonner, à les couvrir d'un voile pour ne retenir des liens familiaux que le bénéfice de l'union et de la paix[1]. Ainsi parfois convient-il de reconnaître et de baiser une main maternelle, même lorsqu'elle nous arrête, même lorsqu'elle nous frappe, même s'il nous semblait que ce fût à tort. C'est quand même notre mère[2].

André Tenneson.

1. Cf. Epître aux Gal. c. 5; aux Col. c. 3, v. 12 sq., etc.

2. Nulle plus belle épigraphe à notre travail que la lyrique et filiale envolée de M. René Bazin, dans *Fils de l'Eglise* (Marcel, Gigord, 1927, p. 167-168).

« Si nous devons obéir au supérieur et pour l'amour de Dieu, quand il n'est qu'un homme et peut-être médiocrement doué de ce que nous appelons la supériorité humaine, quelle obéissance prompte, joyeuse, enthousiaste, ne devons-nous pas à l'Eglise, en tout ce qui est du ressort de l'Eglise ? La grande militante assistée de Dieu, inspirée par Jésus-Christ qui a promis d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles; la sainte, la dispensatrice des grâces; la miséricordieuse qui pardonne au nom du ciel; l'intransigeante qui souffre tout plutôt que de sacrifier une parcelle de la vérité révélée; la prudente dont on sent si bien qu'elle a le temps; la prévoyante; l'artiste riche du trésor des plus belles intelligences humaines depuis plus de dix-neuf cents ans; celle qui n'a rien à apprendre au sujet de la méchanceté des hommes, l'ayant toute éprouvée, et qui cherche infatigablement ces êtres d'erreur et de passions, à cause de leurs âmes dont elle a charge et qui sont immortelles; celle dont nos pères ont donné le titre le plus magnifique à un village de Normandie, qu'ils ont appelé Sainte-Mère-Eglise . voilà celle qui a le premier droit à notre obéissance. Mais ce n'est pas tout. Comme on ne peut considérer, en bonne foi, l'Eglise, et la connaître véritablement sans l'aimer, l'obéissance envers elle prend vite un caractère d'amour. Les chrétiens acquièrent ce « sens de l'Eglise » qu'Ignace de Loyola eut merveilleusement. Sens majeur par quoi notre esprit est affiné jusqu'à deviner mille choses qui le dépassent, et notre cœur élargi jusqu'à éprouver pour les âmes quelque chose de l'universelle tendresse de l'Eglise. Sens de la Communion des Saints, fraternité illimitée dans l'espace et dans le temps. Sens de la vérité, qui fait que le plus simple chrétien, et le moins lettré, se réjouit dans l'unité, qu'il peut pressentir le péril d'une proposition douteuse, et, fils du long conseil, s'élever comme de soi-même à la perfection de la délicatesse morale. Sens de la route qui mène au paradis. »

Les phénomènes Métapsychiques

Etymologiquement, la métapsychique est la science des faits qui dépassent la psychologie. Elle comprend tous les phénomènes d'ordre psychique dont on n'a pu, jusqu'à présent du moins, trouver une explication dans les lois ordinaires de la nature, et qui font supposer, dit Richet, soit l'intervention d'une force étrangère, soit celle de quelque puissance inconnue de l'intelligence humaine. Qui n'a pas à conter dans un salon son petit fait de télépathie ou sa petite histoire de maison hantée ? Qui n'a pas dans sa connaissance un merveilleux médium en présence de qui les tables se soulèvent, frappent et parlent en langage convenu ? A écouter la rumeur publique et même à en croire certains savants, les phénomènes métapsychiques sont légion. Devant une telle avalanche de faits, les uns sourient d'un air de supériorité incrédule, d'autres voient le diable partout, d'autres se tournent vers la science attendant un verdict, beaucoup restent troublés. La présente étude, forcément rapide, prétend surtout répondre à ces questions : « Les phénomènes « métapsychiques existent-ils ? Est-il possible, du moins à certains « sujets, de les reproduire facilement ? » Nous serons bien obligés de donner en plus quelques explications de ces phénomènes. Elles ont été cause, parfois, d'expériences qu'il est bon de rapporter. Nous n'y insisterons pas cependant ; les uns les veulent naturelles, les autres préternaturelles, mais dans l'un et l'autre camp, elles sont loin de concorder et sont tellement peu assurées qu'elles peuvent seulement prétendre à donner un brevet d'imagination à leurs inventeurs. Je ne range pas dans ce qui précède l'explication catholique que sont les esprits surnaturels bons ou mauvais ; elle ne doit venir d'ailleurs que lorsque toute explication naturelle aura été jugée impossible.

On divise souvent les phénomènes métapsychiques en subjectifs

et objectifs ou bien encore en intellectuels et physiques. Intellectuels et subjectifs sont la télépathie, la transmission de pensée, etc.; objectifs et physiques sont la lévitation, la catalepsie provoquée, l'insensibilité, etc... Nous étudierons d'abord les phénomènes subjectifs, puis les objectifs et nous mettrons à part, à la fin, les phénomènes spirites qui comprennent tous les précédents et d'autres tout à fait spéciaux.

Le phénomène subjectif type est la télépathie ; par elle, on explique d'ailleurs la plupart des autres phénomènes de la même catégorie. Il y a télépathie toutes les fois qu'un être sensitif[1] perçoit une sensation se rapportant à un événement réel, lointain, sensation et événement étant ordinairement simultanés. Ainsi définie, la télépathie comprend les apparitions au moment de la mort, et la clairvoyance. La clairvoyance est la vue à distance à travers des obstacles qui normalement empêchent la vision. A la télépathie on peut rattacher la prémonition ou pressentiment d'un fait qui va se produire dans un temps plus ou moins lointain et la transmission de pensée. Les phénomènes de télépathie spontanée sont universellement admis. Disons tout d'abord qu'il ne faut pas les croire tous vrais et se fier à toutes les histoires qu'on rapporte, fussent-elles dans un recueil signé : Flammarion. Il y en a beaucoup qui se sont montrés, après recherches, sans fondement. Notons aussi que des coïncidences peuvent se produire. Combien de fois avons-nous des pressentiments que nous oublions, s'ils ne sont pas suivis d'effet et qui nous frappent fortement, si un événement semble les confirmer. Ces restrictions faites, il semble que les faits contrôlés et dignes de foi sont assez nombreux. Le professeur H. Sidgwick de Londres fit une enquête au sujet de l'apparition des défunts ou des mourants et obtint 17.000 réponses (c'est beaucoup), enquête qui montra que le nombre des apparitions véridiques et constatées était 440 fois plus grand que le nombre de celles qui pouvaient être l'effet d'une hallucination et d'un hasard. Les traités de psychologie rapportent tous des cas de lecture de pensée ; il faut dire que c'est à peu près partout les mêmes. Notons aussi de ci de là quelques cas de clairvoyance. Je pourrais en citer moi-même un se rapportant à une jeune fille névropathe qui n'était clairvoyante que dans ses crises.

Remarquons bien que dans ce qui précède, il ne s'agit que de

1. Nous disons sensitif et non intelligent car on a voulu étendre la télépathie aux animaux.

phénomènes spontanés, car pour les phénomènes provoqués, il faudra être beaucoup plus sceptique. On reproduit habituellement la transmission de pensée et la clairvoyance après avoir mis ou non le sujet en état d'hypnose.

Ecartons d'abord la transmission de pensée qu'on nomme cumberlandisme ou willing-game et que présentent sur les scènes de music-hall tous les Pickman, Benevol et Cie. L'opérateur prend la main de la personne qui doit suggérer la pensée et se dirige par les petits mouvements inconscients qui sont imprimés à son bras. Quelques spectateurs sont mêmes capables de se diriger sans contact avec le suggesteur, toujours par les mouvements inconscients. Cet exercice est à la portée de tout le monde, avec un peu de truquage on arrive à faire des choses merveilleuses. A vrai dire, il n'y a pas là transmission de pensée, mais transmission de mouvements.

Sont encore moins sérieuses les vraies transmissions de pensées et les clairvoyances présentées en public par le moyen de sujets extralucides, et dont cependant quelques journaux et même quelques revues métapsychiques ont donné des comptes rendus convaincus. Mlle X... est sur la scène, les yeux bandés, et devine les objets qu'on présente à son barnum, dit le nom des spectateurs, donne des détails sur leur vie et même suit à haute voix la lecture faite, des yeux seulement, dans un livre qui a l'air d'être quelconque. Tout cela sans exception est du truquage, plus ou moins élégamment présenté, dans lequel entre en ligne de compte soit un téléphone caché, soit un alphabet spécial transmis par signes ou par paroles.

Parlerons-nous des cartomanciennes, chiromanciennes, diseuses d'avenir, sorcières de ville ou de village ? Quelques-unes ont acquis un renom mondial, il n'y a qu'à citer Mme de Thèbes et Mlle Couesdon, qui commencent à être oubliées. Elles avaient surtout de l'aplomb ; quelques heureuses coïncidences les mirent en vedette, elles surent ensuite entretenir leur renommée. C'est ainsi que de Mlle Couesdon on disait qu'elle avait indiqué un trésor chez une personne, à tel numéro de telle rue. Il s'agissait d'une liasse de titres sur laquelle était posée une pièce de cent francs. Un monsieur plus curieux que les autres se rendit à l'adresse indiquée... où on ne savait pas de quoi il s'agissait. Le docteur Maxwell a écrit dans la *Revue de Paris* : « Je ne connais pas de fait de prophétie « proprement dite qui soit établie d'une manière certaine », et

Heuzé, dans « *Les morts vivent-ils*[1] », écrit : « Récemment, aucun médium, consulté à ce sujet, n'a été capable de prédire, un quart d'heure auparavant, la défaite de Carpentier. »

Et les expériences de médecins avec des sujets mis en état d'hypnose[1] ? Ces expériences donnent très rarement des résultats et même ici il faut encore se méfier. Les médecins peuvent être trompés comme les autres, plus que les autres quand, à tout prix, ils veulent avoir des résultats. Heuzé, dans son livre « *Fakirs, fumistes et Cie*[2] », cite le cas de Mlle R..., sujet préféré du docteur Charcot à la Salpêtrière ; Mlle R... a avoué avoir trompé le célèbre docteur et être arrivée à simuler merveilleusement tout ce qu'on attendait d'elle et cela parce que, étant le sujet préféré et par là traitée avec toutes sortes de prévenances, elle tenait à conserver sa place. Un autre fait, c'est le cas si connu arrivé au docteur Grasset, de Montpellier. Le docteur Ferroul, le recevant en visite, lui signale une clairvoyante, Anna Biron, qu'il était en train d'étudier. Rentré chez lui, sans rien dire à personne, Grasset écrivit sur une feuille de papier à lettre les deux vers :

Le ciel profond reflète en étoiles nos larmes :

Car nous pleurons, ce soir, de nous sentir trop vivre.

Il ajouta ensuite trois mots, l'un russe, l'autre allemand, le dernier grec, puis : Montpellier, 28 octobre 97. Ce papier fut plié en deux, l'écriture en dedans, enveloppé de papier d'étain, et glissé dans une enveloppe collée à la gomme. Grasset transperça ensuite le tout d'une épingle double, noya l'épingle dans un vaste cachet de cire noire. Cette enveloppe fut ensuite envoyée au docteur Ferroul sans lui en dire le contenu. Ce dernier passe chez son sujet, ayant laissé l'enveloppe chez lui sur la cheminée. Anna propose de lire immédiatement le contenu, signale le cachet noir, le papier d'étain, lit les deux vers à un mot près, indique la grandeur des lettres russes et déclare qu'elle ne peut lire le reste. L'enveloppe fut renvoyée intacte à Grasset avec l'indication de ce qu'elle contenait tel que l'avait dit Anna. Voilà un fait qui stupéfia Grasset et qui paraît bien probant. Or l'Académie des sciences et lettres de Montpellier décida de tenter une nouvelle expérience. Une enveloppe, tenue tout le temps entre les mains d'un commissaire, ne put pas être

1. Editeur : La Renaissance du Livre.
2. Editeur : Les Editions de France.

lue et d'une boîte, qui fut un moment abandonnée, Anna indiqua à peu près le contenu, mais les cachets n'avaient pas l'air d'être intacts et une plaque photographique qu'on y avait glissée fut par la suite reconnue voilée.

Les médecins peuvent aussi se tromper sur la valeur de leurs expériences. Dans son traité de psychologie, le cardinal Mercier raconte qu'il a assisté à des expériences à la Salpêtrière ; on lui a montré un sujet qu'on suggestionnait pour lui faire avoir des stigmates. Avec un peu de bonne volonté, on pouvait voir un peu de rougeur. Les opérateurs, eux, voyaient les stigmates. Le cardinal ajoute : « L'autosuggestion n'était-elle pas chez l'opérateur ? »

Enfin, citons le cas raconté par Pickman[1] à Heuzé. En Italie, Pickman était obsédé par un savant qui venait lui demander une multitude d'explications. Enervé, Pickman lui dit que par son fluide, il allait le faire tomber en arrière : « Je me place derrière lui, dit-il, je l'attrape froidement par la jaquette et je tire... Il ne s'est aperçu de rien et était ravi. » Et il s'agit du célèbre criminaliste Lombroso ! Tout cela doit donc nous avertir de ne pas faire état sans discernement des faits qui paraissent les plus probants, nous fussent-ils présentés par un nom célèbre.

Disons quelques mots des explications tentées sur les phénomènes acceptés par tout le monde. Elles se résument à ceci : L'esprit humain a un pouvoir d'agir à distance, il émet une sorte de flux de forces, analogue par exemple aux ondes hertziennes, qui agirait à distance. Sir William Barrett, membre de la Société royale (l'Institut anglais), ne trouve pas cette action plus étonnante que celle de la lumière à travers les espaces intersidéraux, rien d'extraordinaire à ce que ce flux vital prît une spéciale force au moment d'un danger ou de la mort. On a prétendu mettre en évidence ce flux vital.

D'abord de Rochas, administrateur de l'école polytechnique, avec ses expériences sur l'extériorisation de la sensibilité. De Rochas renouvelle les célèbres envoûtements du moyen âge. On ne semble pas donner beaucoup de crédit à ces expériences. Le P. Roure dans « *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier* » écrit : « Quiconque a expérimenté, ne fût-ce qu'une fois avec l'auteur de l'*Extériorisation de la sensibilité*, sait, s'il a quelque sens critique, ce que vaut le crédit de cet autodidacte illuminé. » Et dans un précédent vo-

1. Disons, en passant, que Pickman a avoué qu'il n'avait jamais hypnotisé personne. Il avait des comparses ou avait affaire à des mythomanes.

lume « *Le merveilleux spirite* », le même auteur parle d'expériences de de Rochas qui ont à peu près totalement échoué.

Les expériences du docteur Luys ont une certaine analogie avec les précédentes. Ce dernier faisait agir à distance des médicaments renfermés dans des tubes, mais lorsque le sujet n'a pu en aucune façon prévoir les médicaments présentés, ces derniers ont agi tout de travers. Les rayons N qui émanaient du corps n'ont eu qu'un destin éphémère. Enfin, les derniers en date qui trouvent une action aux corps humains ce sont les baguettisants, mais cette action lui est commune avec l'eau, les métaux et les cavités souterraines.

L'action d'un esprit à distance expliquée, il resterait à montrer comment agit le récepteur. On a parlé de cerveaux accordés comme on parle de récepteurs de T. S. F. accordés sur une longueur d'onde, et Boirac, mort recteur de la faculté de Dijon, attribue la faculté de réception à la métagnomie. La métagnomie est une sorte de sixième sens qui précisément permet de recevoir les ondes envoyées par un autre esprit. Ce qui fait que la métagnomie n'est pas une explication, mais un mot barbare de plus ajouté au langage scientifique. D'ailleurs, des élèves de Boirac se sont vantés de s'être entendus pour lui fournir des expériences qui réussissaient toujours. Cela ne prouve pas en faveur des élèves, mais cela prouve que Boirac mettait des œillères avant d'expérimenter. En résumé, pas d'explications décisives.

*
* *

Avec les phénomènes physiques ou objectifs, nous entrons dans le domaine des fakirs de tout pays et de tout temps. Les phénomènes ici sont très divers. Nous signalerons quelques chefs principaux : résistance à la douleur, suspension des fonctions vitales, actions sur le développement des plantes et des animaux, prodiges de toute sorte... C'est ici surtout que doit se poser la question préalable : ces phénomènes existent-ils, du moins en tant que phénomènes extranaturels ? L'homme reste toujours l'enfant qui aime les contes de fées, il lui faut des histoires merveilleuses et quand il y en a une bien propre à frapper l'imagination, on se la transmet d'âge en âge sans se demander une bonne fois ce qu'il y avait à l'origine. Ainsi en est-il pour beaucoup de ces faits merveilleux qui nous viennent d'Orient ou du pays des mirages. Les récits en sont toujours vagues quant aux détails qui pourraient les situer

dans l'espace ou dans le temps. D'après Heuzé (*Fakirs, fumistes et Cie*), il n'est rien dans tout cela qui soit sérieux et ses raisons et sa critique entraînent à penser comme lui. Le docteur Capitan, professeur au Collège de France, dans une interview parue dans les *Lectures pour tous*, dit que les bateleurs ce n'est pas tout le fakirisme et propose l'envoi d'une commission dans l'Inde pour étudier les faits sur place. Heuzé prétend que cette commission ferait des frais inutiles et que les bateleurs c'est tout le fakirisme.

Etudions un peu les faits. Pour la résistance à la douleur, invulnérabilité par le feu, transpercement par des aiguilles, lit de clous, etc., si les faits sont exacts, il n'y a rien que le fanatisme ou une excitation produisant une autosuggestion ne puissent expliquer, pas d'autre pouvoir magique ; et même souvent il n'est pas besoin d'aller jusqu'au fanatisme pour trouver une explication. Très rarement, il faudra recourir à l'intervention d'une puissance extranaturelle. Pour se renseigner, qu'on lise les « *Propos d'un escamoteur* » de Raynaly[1]. Il y est parlé des Aïssaouas, frères marocains des fakirs. Comme Raynaly est prestidigitateur, rien ne lui échappe des trucs employés. Pour quelques-uns des faits d'immunité des Aïssaouas ou des fakirs, tout le monde est capable de les exécuter. Sans aucun entraînement, Heuzé s'est fait transpercer par des aiguilles et s'est couché sur le lit de clous. Pour ce dernier exercice, un simple calcul sur les pressions nous rassure sur l'horreur de la planche à clous. Dans une planche de 1 m. 50 de long sur 0 m. 45 de large, il y a environ 330 clous, supposons qu'un fakir pèse 60 kilogs (ils sont maigres) et que son corps repose seulement sur 60 clous, chaque clou n'a à supporter qu'un kilog. Il n'y a là rien d'alarmant, d'autant plus que les pointes sont mousses.

Dans la suspension des fonctions vitales, catalepsie, arrêt du cœur ou plutôt du pouls, enterrements plus ou moins prolongés, il ne peut être question que de truquage. Qui que ce soit, nous dit encore Heuzé, peut fort bien simuler la catalepsie, être mis les talons sur une chaise, la nuque sur une autre, et supporter ainsi le poids d'une personne. Une balle de caoutchouc placée sous l'aisselle et comprimée par le bras arrête le pouls. Le prestidigitateur Caroly vend un produit qui met à l'abri des brûlures. L'illustre Tahrat-Bey se faisait enfermer pendant une demi-heure dans une caisse, Heuzé y est resté plus d'une heure sans ennui. Mais, direz-vous,

1. Nollet, éditeur.

les fakirs se font enterrer et restent des mois dans leur tombe sur laquelle on sème du riz qui pousse sous l'œil vigilant de gardes anglais !... Il s'agit ici précisément d'un de ces récits qui paraît ne pas correspondre à la réalité. Le docteur W. Miller, directeur d'un collège à Madras, habitant l'Inde depuis plus de 30 ans, n'a jamais vu ni ouï parler ni de cela ni d'aucun miracle de fakir. Un brahmane consulté par Heuzé à ri quand on lui a parlé du fait.

Il y a un autre phénomène merveilleux dont on voit paraître le récit sporadiquement. Il s'agit d'une corde lancée en l'air qui ne retombe pas et à laquelle monte un fakir qui disparaît aux yeux. Ceci a pu être observé une ou deux fois et pour se rendre compte qu'il y avait truquage, il n'y a donc pas à l'expliquer par une hallucination collective comme on le fait parfois. En 1856, Robert Houdin, le célèbre illusionniste, fut envoyé en Algérie pour contrebalancer l'influence des marabouts. Il n'eut pas de peine à percer à jour tous leurs trucs et à les dépasser ; loin de détromper les Arabes, il fut pris lui-même pour le plus grand des marabouts. Trucs encore la germination rapide des plantes et l'éclosion instantanée du frai de poisson. Il faut remarquer qu'on ne voit pas la plante pousser, on voit d'abord les graines et puis la plante. Il n'est donc pas nécessaire de supposer aux fakirs une grande puissance métapsychique ; ce sont de purs prestidigitateurs, moins habiles même que les nôtres. Seulement sur les nôtres ne plane pas cette auréole de mystère qui donne un si puissant relief aux Orientaux.

***

A part des phénomènes de télépathie spontanée, nous n'avons donc rien trouvé jusqu'ici qui fût à la fois bien contrôlé et métapsychique. Aurons-nous plus de chance avec le spiritisme ? Il semble de prime abord que oui. Les phénomènes spirites sont nombreux et ils sont nombreux parce qu'ils peuvent être reproduits, du moins certains, à volonté.

Le spiritisme est né avec les hommes, nous disent les spirites, d'après eux la Bible et les Evangiles sont pleins de récits de phénomènes spirites. L'ascension de Jésus est un phénomène de lévitation et la transfiguration sur le Thabor unit à la lévitation l'évocation de deux morts, etc... En fait, le spiritisme est né en 1848 à Hydesville, dans les Etats-Unis d'Amérique. La famille Fox entend

des coups frappés dans la maison qu'elle habite ; il y a là deux jeunes filles, Margaretta et Katie, l'une d'elles s'avise de frapper aussi des coups et on lui répond ; de là à créer un alphabet pour se comprendre, il n'y eut qu'un pas qui fut vite franchi. Les Fox apprirent bientôt que le frappeur était l'esprit d'un Charles Rayn assassiné dans cette même maison. Pourquoi d'autres esprits n'auraient-ils pas imité Rayn ? Ils vinrent bientôt en foule, non pas seulement chez les Fox, mais chez un grand nombre de personnes. Bientôt d'ailleurs la technique de l'appel des esprits se créa, ce qui permit leur évocation à peu près infaillible. En 1852, l'évocation des esprits passe en Ecosse, en 1853 un navire l'apporte à Brême, de là elle passe en Allemagne, puis en France. En 1855, une sorte de pédagogue protestant, nommé Rivail, commence à s'occuper des esprits ; en 1856, l'un de ceux-ci, du nom de Zéphyr, lui annonce qu'il va avoir une mission, qu'il va être le grand prêtre et le propagateur d'une nouvelle religion ; le nouveau pontife apprend que dans une vie précédente, il fut Allan Kardec, barde breton, et désormais il reprend ce nom sonore sous lequel il est connu. En 1857, le 1er avril, Kardec publie son premier évangile intitulé : *Le livre des esprits*, qui fut suivi de plusieurs autres. Dès lors le spiritisme fait des progrès un peu partout. Les spirites sont six à sept millions, dont 600.000 en France avec 16 revues spirites. Parmi eux de grands noms comme le physicien Crooks, Oliver Lodge, Myers, Balfour l'homme d'Etat, Conan Doyle, le romancier de Sherlock Holmes en Angleterre, en Amérique William James, en Russie Aksakoff, en Italie Lombroso, en France V. Hugo, Richet, Flammarion. Ces noms sont mis en vedette par les spirites, ce qui ne veut pas dire que tous aient accepté les théories spirites. Richet est surtout un métapsychiste et Flammarion... on n'en sait rien.

Comment se présentent les phénomènes spirites ? Dans leur plus simple expression, ils se composent de coups frappés par un pied d'une table. Tout le monde connaît la mise en scène : quelques adeptes font cercle autour d'une table, qui peut être quelconque ; ils étendent leurs mains sur la table et bientôt, ou plus tard, elle se soulève sur un ou deux pieds et frappe ; un esprit est présent, celui qu'on désire ou un inconnu. On convient par exemple qu'un coup veut dire « non », trois coups « oui », deux coups « il y a doute », on fait un alphabet conventionnel pour les lettres et la conversation s'engage, parlée par les assistants, frappée par l'es-

prit. Parfois, les coups sont frappés dans la table elle-même sans qu'elle se soulève, et même dans les murs ou le plafond, ils prennent alors le nom de raps. Les maisons hantées ne sont donc qu'un cas de spiritisme spontané. Comme le moyen de communication est long et fastidieux, on peut procéder autrement si on a un médium. Un médium est un monsieur ou une dame qui ont des dons spéciaux et par le moyen desquels les esprits communiquent plus facilement avec nous. Le médium met la main sur une planchette triangulaire portant trois petits pieds et un index ; l'index se déplace devant des lettres placées dans un ordre quelconque sous une plaque de verre, cet appareil porte le nom d'ouija. Mieux encore, le médium prend entre ses doigts un crayon et bientôt il sent son bras saisi d'une force qui le fait écrire des choses dont il peut ignorer le sens. Il y a même des médiums parlants, l'esprit fait fonctionner leur larynx et parle par leur voix, il y en a même de voyants, qui voient les esprits et causent avec eux. Ces derniers n'ont guère été, je crois, qu'au service personnel d'Allan Kardec. Des phénomènes peuvent être plus extraordinaires encore, mais ici, le médium ayant besoin de toutes ses forces, et la lumière les diminuant considérablement, on opère dans l'obscurité totale ou presque. Le médium est assis derrière des rideaux, qu'on entr'ouvre parfois ; alors il se produit des choses impressionnantes ; des instruments jouent tout seuls, des esprits vous frôlent, vous soufflettent ou vous caressent, des lueurs paraissent, des corps sortent du médium, informes parfois, mais qui peuvent peu à peu prendre la forme d'une main, d'un beau visage, et laisseront leur empreinte sur du mastic ou leur moule pris dans de la paraffine maintenue liquide. Bien plus, des corps entiers se formeront qui parleront, marcheront et iront ensuite s'évanouir derrière les rideaux où est resté le médium épuisé par la force vitale émise. Ces corps émis par le médium sont appelés ectoplasmes. Tout cela est troublant.

Pour expliquer ces phénomènes, il y a, en dehors des tenants de l'action diabolique, deux écoles, si je puis ainsi dire : les spirites vrais et les métapsychistes. Les spirites disent : l'homme est composé de trois éléments, le corps, l'âme et le *perisprit* ou *od* ou *corps astral*. Nous connaissons le corps et l'âme, quant au périsprit, c'est un intermédiaire entre l'âme et le corps, une sorte de moule par lequel l'âme peut prendre corps et par lequel elle peut agir sur la matière. Un esprit d'un mort, un désincarné comme on

dit, agit par son perisprit dont l'âme ne se sépare pas et ce perisprit a plus de force s'il peut emprunter le perisprit d'un homme vivant, ici le médium. Le médium est donc un sujet qui peut plus facilement que d'autres se détacher de son perisprit pour le mettre au service des désincarnés. Les communications entre désincarnés et vivants ne sont pas toujours très faciles, les nouveaux morts sont désorientés, ils tâtonnent, ils ont alors des guides ou contrôles qui leur servent de truchements. Les contrôles sont surtout anglais ; les esprits français sont plus débrouillards et savent communiquer par eux-mêmes.

Les métapsychistes disent : nous ne savons pas grand'chose des causes des phénomènes spirites, l'esprit humain peut avoir des puissances encore inconnues, pour le moment nous essayons de mettre un peu d'ordre dans les faits, nous les enregistrons, les classons et les étudions sans nous préoccuper de leurs conséquences métaphysiques. Et les uns peuvent croire à la survie comme Flammarion ou Delanne et d'autres non comme peut-être Richet. Je dis « peut-être », car dans son *Traité de métapsychique*, il écrit : « En résumé, 3 hypothèses : 1° les consciences des morts continuent à agir sur notre monde, hypothèse la moins vraisemblable ; 2° il y a des anges, des esprits qui interviennent dans les affaires humaines ; 3° l'intelligence humaine (âme et corps) produit aussi bien les manifestations matérielles que les manifestations subjectives qui nous stupéfient ». Nous pouvons souscrire aux deuxième et troisième hypothèses et même à la première dans certains cas, c'est-à-dire lorsque Dieu permet à un mort de se manifester, il est vrai que ce ne sera pas dans un phénomène spirite provoqué.

Avant de donner des explications, nous eussions peut-être mieux fait de nous poser la question que nous allons traiter : et si tout cela n'était que de la fumisterie ? Fumisterie consciente ou subconsciente. Tout ce qui n'est pas truquage n'est-il pas le produit du subliminal du médium et des opérateurs ? Une table se soulève et frappe des coups, les opérateurs ne sont-ils pas la cause inconsciente de cette lévitation, et les réponses données par la table ne sont-elles pas tirées du subconscient des assistants ? Il est à remarquer, et tout le monde en convient, que les réponses ne s'élèvent guère au-dessus de la puissance moyenne des assistants. Le contrôle qui répond aux lieu et place de Raymond, fils, tué à la guerre, de Sir Oliver Lodge, donne de la vie extra terrestre des descriptions bien terres-

tres ; on lui demande : « Avez-vous de la pluie ? » Réponse : « On peut se rendre à des endroits où il pleut. » Flammarion et Sardou prétendent tous les deux être les pères de messages adressés à Kardec. Le premier a écrit : « Elles (les communications) sont, de toute évidence, le reflet de ce que je savais. » A cela, les spirites répliquent qu'il est vrai, en effet, que beaucoup vient du subconscient mais qu'il faut chercher une autre explication quand les médiums parlent un langage bien au-dessus des assistants ou révèlent des choses inconnues de tous. Il faudrait discuter chaque cas en particulier, nous ne le pouvons ici, d'ailleurs bien souvent les éléments manquent pour cette discussion et, une fois faite, la plupart du temps il reste un doute.

Parlons maintenant des supercheries. Tout les favorise dans les mises en scène spirites et les médiums n'auraient-ils pour but que de tromper, qu'ils ne demanderaient pas une autre mise en scène. Car, sauf pour la lévitation des tables, il ne faut pas de lumière ou peu ; des rideaux forment une sorte de placard où se retire le médium. On entr'ouvre les rideaux quand les phénomènes se produisent ; on fait former la chaîne aux spectateurs, comme cela ils sont moins libres pour contrôler, on les fait parler et même chanter, ce qui couvre les bruits insolites, on écarte les indésirables qui sont les trop sceptiques ; il est défendu de toucher à l'ectoplasme de peur que le médium, dont l'ectoplasme est une émanation formée aux dépens de son corps, n'en ressente une commotion qui nuirait gravement à son état physiologique[1], etc...

Ainsi favorisée, la supercherie s'est produite ou peut dire à peu près à tout coup avec les médiums officiels, dont les hauts faits sont consignés dans les journaux et les revues spirites et sur lesquels on s'appuie pour édifier la thèse spirite. Commençons tout d'abord par les mères du spiritisme Margaretta et Katie Fox. En 1888, Margaretta, devenue Mrs Kane, déclare que dans les manifestations opérées par Katie et elle, tout est supercherie et qu'elles ont été poussées dans cette voie par une sœur aînée déjà mariée au moment des premières manifestations, sœur qui voyait là un moyen de gagner de l'argent. Bientôt Katie confirmait ses aveux et toutes deux, un an après, les rétractaient, disant qu'elles avaient agi sous la pres-

1. Cependant Stanislava a permis le prélèvement d'un peu d'ectoplasme, et Richet a pu couper des cheveux à la matérialisation « Phrygia », le tout sans le moindre accident.

sion de personnalités catholiques. Toutes les deux moururent alcooliques.

Un des plus fameux médiums fut sans contredit Home ; longtemps il fut cité par tous les spirites et il l'est encore ; Sir W. Barrett, professeur de physique à Dublin, membre de l'Institut anglais, l'un des plus sages parmi les vrais spirites, l'a en très haute estime, et Crooks, qui opéra avec Home, dit que sa droiture le mettait au-dessus de tout soupçon. Home était distingué, cultivé ; il a accompli des choses extraordinaires, non seulement il soulevait les tables, mais se soulevait lui-même ; une fois, par un beau clair de lune, il passa par la fenêtre d'une chambre, située à un étage élevé, dans une chambre voisine et revint par le même chemin ; il tenait dans sa main un charbon enflammé sans être incommodé et communiquait ce pouvoir aux autres. Cependant, ayant expérimenté avec le célèbre physicien Faraday en 1853, celui-ci conclut à de la prestidigitation ; à Biarritz, on le surprit, pendant qu'on lui contrôlait les mains, à simuler des attouchements d'esprits avec son pied muni d'un gant spécial. En 1871, des expériences devant des savants à Saint-Pétersbourg tournèrent à sa confusion.

Après Home, Eusapia Paladino, une Italienne, a été le médium le plus en vue. Elle a opéré à Naples, Milan, Varsovie, Montfort-l'Amaury, Paris, Gênes, en Angleterre et en Amérique. Elle a même opéré en présence de Branly, le savant professeur de l'Institut catholique de Paris. Eusapia avait le chic pour abandonner de sa main les mains des contrôleurs et les reprendre en un temps infiniment court ; elle fut prise s'exerçant à faire mouvoir le plateau d'une balance avec un cheveu blanc ; son ongle brûlait le linge, mais Bunau Varilla constata sur une de ses manchettes ainsi brûlée un simple trait de crayon ; à Cambridge, on fut d'avis qu'elle trichait. Barrett se sent pour elle « de la répulsion », il admet cependant qu'elle n'a pas toujours triché.

Le cercle Goligher, composé de Miss Kathleen et des membres de sa famille, fut étudié par Crawford, professeur de mécanique à Belfast. Ce savant avait une grande confiance en ses sujets, religieux, simples, formant une honnête famille d'ouvriers ; ils n'avaient rien du médium professionnel. Crawford publia coup sur coup trois livres de ses observations qui ont paru de 1916 à 1920. Les Anglais, nous dit Duhem, dans son traité de la *Théorie physique*, ont toujours besoin de se représenter matériellement les théories qu'ils éta-

blissent, ils ne savent pas abstraire comme les Français ou les Allemands, ils ont besoin de construire des modèles mécaniques. Crawford, en bon Anglais, ne s'est pas contenté, dans ses explications, de force psychique, il parle de levier psychique, levier d'abord invisible, mais que bientôt, peut-être devant l'impatience de Crawford, Kathleen laissa voir et même photographier. Malheureusement, ce levier psychique, pour tout homme non prévenu, qui voit cette photographie, ressemble à un manche à balai recouvert de mousseline. Quoi qu'il en soit, après 6 ans d'études, Crawford se suicida. Fournier d'Albe, docteur ès sciences, professeur à Londres et à Birmingham, fut prié par le literary executor de Crawford de continuer ses expériences ; il conclut bientôt que l'honnête famille d'ouvriers était un cercle de farceurs et il termine sa lettre de remerciements à ces gens, qu'on nous représente si désintéressés, par ces mots : « Ci-joint un chèque en paiement définitif des séances. »

Voici deux médiums qui ont opéré d'une manière analogue, l'un avec Crooks, en Angleterre, l'autre avec Richet à la villa Carmen d'Alger. Il s'agit de Florence Cook et de Marthe Beraud. Toutes les deux ont produit des matérialisations d'esprits vraiment extraordinaires. L'Anglaise a donné Katie King, qui allait et venait dans le laboratoire de Crooks, contait des histoires à ses enfants et fit à tout le monde des adieux touchants à sa dernière manifestation. Marthe a donné Bien Bôa, prêtre hindou et aussi Phrygia, âme sœur de l'incarnation de Richet dans une précédente vie sous je ne sais plus quel pharaon, et qui, brune autrefois, était devenue blonde depuis l'occupation de l'Egypte par les Anglais. Il semble bien, à lire les comptes rendus des deux savants, qu'ils n'ont pas pris toutes les précautions voulues pour assurer la valeur de leurs expériences et qu'ils ont péché « par excès de confiance en face des maléfices de l'éternel féminin », comme dit le chimiste Clément-Martin. Notre doute ne sera-t-il pas renforcé au sujet de Katie King, si nous apprenons qu'une Mme Comer, qui faisait apparaître la matérialisation d'une enfant de 12 ans, fut prise en flagrant délit de fraude et que cette Comer n'était autre que Florence Cook, l'ex-médium de Crooks ? Quant aux entités Bien Bôa et Phrygia, il fut démontré par les aveux de tout l'entourage de la villa Carmen qu'il s'agissait là d'une pure fumisterie[1]. Et cependant les spirites continuent à citer Katie King et Bien Bôa. Un dernier mot sur Marthe Beraud :

1. Voir Heuzé, *L'ectoplasme.*

c'est elle qui est devenue Eva Carrière, médium qui fut contrôlé à la Sorbonne et ne donna rien de remarquable.

Parlerons-nous de Slade condamné à 3 mois de hard labour ? des frères Davenport démasqués en public ? de Nielsen qui, contrôlé par la Société norvégienne pour les recherches psychiques, cachait le futur ectoplasme dans son rectum et puis l'avalait ? de Stanislawa qui exigeait des conditions d'expériences rendant impossible tout contrôle et dont des ectoplasmes ressemblent à de la mousseline ? d'Erto, qui produisait des lueurs avec la vulgaire pierre à briquets ? Après ceux-là, il ne resterait guère que Franck Kluski qui a opéré avec le docteur Geley à l'Institut des recherches métapsychiques de Paris, institut déclaré d'utilité publique. C'est Kluski qui faisait paraître le pithecanthrope à Varsovie. Le docteur Morbardt et Clément-Martin ont beaucoup critiqué Geley et ses moules de paraffine[1]. D'ailleurs, que le lecteur regarde attentivement une tête de femme obtenue par Geley et dont la reproduction a paru dans l'*Illustration*, je crois, et dans l'*Ectoplasme* de Heuzé et qu'il voie si cela ne ressemble pas à une baudruche dont les cassures indiquent la fatigue.

Ferons-nous état après cela de ce qui se produit dans les salons avec des médiums non officiels ? Gardez-vous en bien, nous disent les spirites eux-mêmes, les salons déshonorent le spiritisme. A qui donc s'adresser ? Il n'y a rien de sûr ; partout nous risquons de trouver la supercherie et le trop de confiance. Peut-être pourrions-nous aller chez Conan Doyle ? Le créateur de l'immortel Sherlock Holmes, habitué à jongler avec les machinations les plus géniales et à percer les mystères les plus ténébreux, ne peut pas s'en laisser imposer. Hélas ! Mr Filson Young nous donne une relation de séance chez Conan Doyle, relation reconnue exacte par ce dernier, et d'où il résulte qu'il faut vouloir être trompé pour admettre comme sérieux de tels phénomènes.

Il y a même des spirites qui ne veulent pas être détrompés et un exemple curieux et caractéristique est l'affaire Buguet. Buguet était un photographe qui photographiait les esprits des morts avec le concours de Leymarie, successeur de Kardec. On porta plainte contre lui, il passa en correctionnelle, avoua qu'il trompait et mon-

1. Dans son dernier ouvrage *L'au-delà : face au problème de l'immortalité* (Hachette), Nordman trouve que les ectoplasmes du Dr Geley n'ont pas été contrôlés scientifiquement.

tra ses trucs. Plusieurs de ses victimes appelées à l'audience ne voulurent pas démordre de la réalité des photographies, même devant les aveux de Buguet, même devant les mannequins qui avaient servi de modèles et un témoin dit même au président : « Est-ce qu'on m'a fait venir ici pour me dire que j'étais un imbécile ? »

Malgré tout ce trouble, existe-t-il des phénomènes spirites authentiques? On ne sait trop qu'en penser. Le P. Mainage et le P. Roure[1] admettent la réalité de quelques-uns, non pas qu'ils puissent les désigner nommément, mais, comme il n'y a pas de fumée sans feu, ils pensent qu'il n'est pas possible qu'au milieu de tout ce fatras de faits, il n'y en ait pas quelques-uns d'authentiques. Leur opinion est plausible. Y en aurait-il beaucoup d'authentiques que le spiritisme reste tout de même quelque chose de peu sérieux (trop sérieux, hélas ! comme conséquences !) parce que ses doctrines sont contradictoires et n'ont rien de bien élevé qui lui puisse mériter ce nom de religion de l'avenir que d'aucuns veulent lui donner. Les grands spirites français admettent des réincarnations successives, qui permettent aux âmes de progresser petit à petit vers un vague idéal qui les rapprocherait de Dieu. Les Français peuvent évoquer des esprits de tous les siècles, Socrate, César, un pharaon, etc...! n'avons-nous pas dit qu'un Polonais, Kluski, avait même évoqué un préadamite ? En Angleterre, les spirites n'admettent pas les réincarnations, après la mort les esprits s'éloignent peu à peu du monde terrestre pour disparaître on ne sait où, aussi ne peut-on évoquer que des esprits des siècles récents. Dans les deux cas, ce sont les esprits eux-mêmes qui ont dicté la doctrine. De plus, cette doctrine n'est qu'un christianisme émasculé, tronqué, on y garde seulement ce qui peut flatter le sentimentalisme religieux : croyance en Dieu, amour des hommes ; mais on écarte tout ce qui est pénible, par exemple le rachat réel des fautes en cette vie, leur punition dans l'autre... il n'y a plus d'enfer. On veut attirer tout le monde et ne gêner personne. Et quel au-delà nous promet-on ? Un au-delà qui ressemble beaucoup à l'en deça, un au-delà où nous trouvons beaucoup de préoccupations matérielles, un au-delà où il n'y a pas Dieu ; d'où l'aveu de W. Barrett : « Nul ne trouvera, dans l'écriture automatique ou tout autre phénomène spirite, le moyen d'entrer en « communion avec les Saints » ; ceci est indé-

1. Th. MAINAGE, *La religion spirite*, édition de la *Revue des Jeunes*. Lucien ROURE, *Le merveilleux spirite* et *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Gabriel Beauchesne.

pendant d'un agent matériel, on n'y parvient que dans le silence et la sérénité de l'âme[1]. »

Les spirites se défendent. Prenez garde, disent-ils, que certaines communications viennent seulement du subconscient du médium ou des spectateurs, qu'il y a plusieurs sortes d'esprits ; il y en a de sérieux, mais aussi des badins, des mauvais et des mauvais qui prennent l'aspect de bons, il y en a même de débauchés (on en rencontre vite). De plus, les esprits des morts ne s'élèvent pas tout d'un coup à une moralité, à une intelligence supérieures ; ils gardent, au commencement de leur vie de désincarnés, les mêmes préoccupations et la même moralité qu'ici-bas. Enfin, il semble qu'il leur est très difficile de communiquer de prime abord avec les humains, il leur faut des guides et leur pensée véritable ne nous est pas toujours communiquée. S'il en est ainsi, quand donc serons-nous sûrs d'avoir une communication véritable avec un esprit sérieux ? Jamais, et les contradictions le prouvent bien.

Les métapsychistes prennent ensuite la parole. Ils se plaignent d'abord qu'on ne veuille pas les prendre au sérieux et que c'est « scandaleux », après plus d'un demi-siècle, que les faits soient encore mis en discussion. Nous pouvons leur répondre que c'est extraordinaire, qu'après un demi-siècle, des expérimentateurs comme Crooks, Lodge et Richet n'aient pas pu imposer les faits aux savants et au public. Il leur faut beaucoup moins de temps, je ne dis pas pour les théories, mais pour les faits physiques, car il s'agit ici de faits. C'est que, répondent-ils, les phénomènes physiques et psychiques ne sont pas comparables. Dans les uns agit seulement une matière aux lois invariables et ils se reproduisent toujours de la même façon ; dans les seconds intervient entre la loi et l'expérimentateur le psychisme du sujet qui peut tout brouiller. Un médium est à peu près forcé de tricher, sa puissance de produire des phénomènes est variable et dépend de N+1 conditions mal définies ou inconnues ; les expérimentateurs veulent des faits et le jour où le médium ne se sent pas en veine, il donne le coup de pouce. Et même l'attente des phénomènes, par les assistants, suggestionne le médium, très sensible par sa nature de médium aux suggestions. Si le phénomène ne se produit pas naturellement, le médium le produit poussé par le désir des spectateurs ; il triche alors inconsciemment. Tout cela montre la difficulté de

1. W. Barrett, *Au Seuil de l'invisible*, Payot.

l'expérimentation. Il n'en est pas moins vrai, comme on a pu le conclure après les séances de Marthe Beraud à la Sorbonne, que le nombre et la qualité des phénomènes est en raison inverse du contrôle qu'on a pu exercer. Nous ne demandons pas mieux que les phénomènes métapsychiques deviennent scientifiques ; pour le moment, ils ne le sont pas.

Laissons donc les métapsychistes expérimenter, attendons leurs faits et leurs conclusions. Quant aux spirites de salon, qui ne cherchent que des émotions ou à satisfaire cet attrait qu'a pour tout homme le merveilleux, on ne peut trop les blâmer. L'Eglise a sagement fait d'interdire à ses fidèles les pratiques spirites, il y a des dangers pour l'intelligence, pour les mœurs et pour la foi. Il suffisait aussi qu'il y eût danger d'y voir intervenir l'éternel séducteur de l'homme, le démon, qui sait si bien pêcher en eau trouble. Mais, personnellement, nous croyons qu'après avoir donné quelque coup de pouce, il peut se tenir en repos ; il n'a ensuite qu'à laisser faire la malice d'une part et l'inépuisable crédulité humaine de l'autre.

G. Farenc.

Possession diabolique, mysticisme et névrose :

Le cas de Marie des Vallées.

Marie des Vallées naquit le 15 février 1594, à Saint-Sauveur-Lendelin, (actuellement) chef-lieu de canton situé à 10 kilomètres de Coutances. Après des malheurs de famille et diverses pérégrinations, elle fut ou se crut victime, à 19 ans, d'un maléfice de la part d'un jeune homme qu'elle refusait d'épouser. Bientôt elle se fixa dans la ville de Coutances, servant et édifiant un prêtre qui l'avait reçue en sa maison. C'est là que saint Jean Eudes la découvrit en 1641, lors de la première mission qu'il prêcha dans la cité qui devint, après Caen, son principal centre d'apostolat.

La Sœur Marie, — c'est ainsi qu'on nommait cette pieuse fille, peut-être en qualité de tertiaire dominicaine, — nous est connue surtout par les relations du saint missionnaire dont elle fut désormais la dirigée et l'auxiliaire jusqu'à sa mort, qui survint le 25 février 1656. Sa dépouille mortelle, réclamée par le Chapitre, par les Frères Prêcheurs, par le Curé de Saint-Nicolas (sa paroisse), fut d'abord inhumée en l'église paroissiale, puis transférée huit mois plus tard dans la chapelle du Séminaire eudiste. En 1919, Mgr Guérard la fit apporter à la cathédrale.

C'est assez dire en quelle estime la tinrent les ecclésiastiques les plus qualifiés et les mieux à même de l'apprécier. Ils la considéraient comme élevée aux plus hauts degrés de la vie mystique, tout en étant possédée par le démon. Qu'elle présente aussi certaines apparences de névrose, cela n'étonnera point ceux qui ne voient pas d'incompatibilité entre ces divers états. Et toute cette

complexité explique les admirables vertus, les épreuves extraordinaires, voire les excentricités de sa conduite.

Or les théologiens et les psychologues admettent communément que les voies extraordinaires de la grâce peuvent s'accoupler avec l'état de possession diabolique. C'est ainsi que le P. Terrien, S. J., relève « cette merveille, plusieurs fois observée dans l'histoire, un corps d'énergumène avec une âme de saint ; Dieu contemplé, adoré, aimé dans le sanctuaire intime, et les abords occupés et réglementés par Satan »[1].

D'autre part, nous lisons dans l'excellente *Revue d'ascétique et mystique*[2], à propos du P. Surin : « L'étoffe psychique du personnage reste toujours celle d'un grand nerveux, sinon d'un névrosé. Ce névrosé fut en même temps et incontestablement un grand mystique. Il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Dieu donne souvent ses grâces extraordinaires à des âmes emprisonnées dans un corps malade. » Et celui qui écrit cela fait la part de l'illusion, de l'action diabolique et du vrai mysticisme dans le cas de Surin. Ne serait-ce pas aussi le moins qu'on puisse faire pour Marie des Vallées ?

*
* *

En conséquence, c'est une surprise de trouver dans la même *R.A.M.* l'assertion suivante sous la plume d'un savant religieux dont nous nous plaisons à reconnaître la compétence et l'autorité : « C'est à eux (c'est-à-dire aux délires d'interprétation), ainsi qu'aux troubles variés et polymorphes de la vieille hystérie, remplacée par son double, le pithiatisme, qu'il faut *toujours* penser quand on se trouve en face de sujets se croyant *possédés* par le diable ou par Dieu, ou par Dieu, ou par les deux à la fois, et ne l'étant en fait ni par l'un ni par l'autre, victimes qu'ils sont de leurs propres élucubrations inconscientes. »[3]

Ne risque-t-on pas, avec ce principe, de réduire aux misères psycho-physiologiques des états morbides certains états surnaturels exceptionnels ?

L'auteur de l'assertion précitée en fait, du reste, une application hâtive à Marie des Vallées, dont l'abbé Brémond, plus prudent,

1. *La grâce et la gloire*, tome I, p. 250.
2. Juillet 1926, p. 302.
3. Avril 1927, p. 153.

avait dit : « Possession ou névrose, nous ne savons et nous n'avons cure de le savoir ; il nous suffit que Marie des Vallées ait été quelquefois possédée de Dieu. » Le R. P. de Sinéty, accentuant l'atteinte portée par l'historien du *Sentiment religieux* à « une femme très sainte à la vérité, mais très probablement malade », riposte : « Je ne dis pas : très probablement, mais : *certainement* malade. » Puis il ajoute : « Je sais bien que le voisinage de la névrose, même de la grande névrose compliquée de délires, avec des grâces mystiques, n'est pas fait pour embarrasser l'éminent académicien, mais je dois avouer que ce voisinage me gêne, au contraire, terriblement. Aussi, quand je le rencontre d'une manière à peu près indiscutable, je considère ce mysticisme comme suspect... Si personne n'avait pris au sérieux ni la possession de Marie des Vallées, ni ses visions symboliques, il est assez à croire que sa docilité vertueuse et son bon sens naturel l'auraient remise dans la voie commune. Elle avait des prédispositions à ces délires ; ses directeurs, les autorités ecclésiastiques, aussi abusés qu'elle, les ont entretenues à leur insçient. Personne n'est coupable que d'une excessive crédulité ; et voilà qui ne doit scandaliser ni chagriner personne. »

Pardon ! mon Révérend Père, votre interprétation scandalise un peu et chagrine beaucoup les dévots de « la sainte de Coutances », qui peut-être ne vous est pas assez connue. Car il ne suffirait pas, pour s'en faire une idée convenable, de lire le chapitre qui lui est consacré dans le tome III de *L'Histoire littéraire du sentiment religieux*, ni l'esquisse gracieuse et sympathique de M. Dermenghem, ni la biographie, qui est à refaire, du défunt abbé Adam. Le problème est trop complexe pour être résolu à première vue; et les documents sont si nombreux, si divergents, qu'il y faut apporter un puissant esprit de critique, d'autant plus qu'il y a là-dedans non moins de libelles, de pamphlets haineux, de calomnies, ou de légendes, que d'histoire vraie et impartiale.

Or ce n'est probablement pas une marque de critique suffisante que de jeter par-dessus bord le témoignage unanime de ceux qui relatent les exorcismes auxquels fut soumise Marie des Vallées, en disant : « Elle répondit, *paraît-il*, à des questions posées en latin, en grec et même en hébreu, fut déclarée fille de vertu et dûment exorcisée. » Je me permets de souligner ce « paraît-il », un peu leste et nullement justifié, touchant l'un des signes les plus authentiques de la possession. Et je lui opposerai simplement cette décla-

ration de saint Jean Eudes, dont la loyauté n'est pas suspecte, je pense : Aux examens ordonés par Mgr de Briroy, évêque de Coutances, « on reconnaît de plus en plus qu'elle est possédée. Ce qui a été confirmé en diverses occasions, là où elle a été exorcisée en grec et en hébreu, par Mgr l'archevêque de Rouen et par plusieurs grands docteurs, qui tous ont assuré que la possession était véritable. Et depuis, par l'ordre des Supérieurs, je l'ai aussi exorcisée en grec ; et, quoique les démons ne me répondissent pas en grec, néanmoins ils répondaient conformément à ce qu'on demandait et faisaient exactement tout ce qui leur était commandé de la part de Dieu et en vertu de l'autorité de l'Eglise »[1].

Qu'on ne nous oppose pas : « Le diable tint bon et résista aux prières de l'Eglise », puisqu'il s'agit d'une épreuve providentielle généreusement acceptée par l'héroïque victime pour le salut des âmes : pas plus que le Christ en croix, elle ne désirait être relâchée ; et, d'après les desseins de Dieu, son infernal martyre ne devait cesser que vers la fin de sa vie.

Les psychiâtres, je le sais, essaieront, de bonne foi, d'éluder ces explications surnaturelles, ne voulant retenir que les symptômes de névrose qui sont fréquemment la rançon du mysticisme, — épuisant l'organisme et tendant les nerfs, — à plus forte raison de la possession diabolique. N'ont-ils pas particulièrement besoin de la leçon que Notre-Seigneur chargea Marie des Vallées de faire à quelqu'un qui se méprenait sur son état : « Dites-lui qu'il est borgne et qu'il n'y voit que d'un œil, parce qu'il n'a que l'œil de la science, et quand il aura l'œil de la sapience, il verra plus clair et connaîtra ces choses. »[2]? Autrement dit, si la psychophysiologie rend compte de certains phénomènes morbides, il y a chez la Sœur Marie des merveilles pour lesquelles nous réclamons une interprétation d'ordre théologique. M. Louis Bertrand n'a-t-il pas justement parlé du « mal sacré » de sainte Thérèse, attribuant ainsi la maladie elle-même de la grande mystique à des causes qui ne sont pas naturelles?

Que s'il paraît excessif de comparer notre humble Marie des Vallées à la réformatrice du Carmel, nous ne pouvons pas oublier les rapprochements suggestifs faits par les adversaires du culte, alors naissant, du Sacré-Cœur ; car on lit dans des libelles jansénistes :

1. Manuscrit de Cherbourg, 2e chapitre.
2. Manuscrit de Québec, livre V, ch. I.

« Deux choses sont maintenant certaines : la première, c'est que le Père Eudes et la Sœur Marie des Vallées étaient deux fanatiques ; la deuxième, c'est que c'est de ces deux visionnaires qu'est venue la dévotion au Cœur de Marie, à laquelle le Père Eudes s'est avisé, après coup, d'ajouter la dévotion au Cœur de Jésus. » Ces deux dévotions « ont pour institutrices deux filles fanatiques et de la plus haute extravagance : Marie des Vallées et Marie Alacoque... Marie des Vallées voyait fréquemment Dieu, la Vierge et les Saints; on lui attribue des prophéties, des miracles. Marie Alacoque a eu, dit-on, les mêmes prérogatives. »

Qu'il y ait eu des « visions imaginatives et apocalyptiques », ou même des expressions vulgaires et triviales, avec des attitudes excentriques chez notre mystique coutançaise illettrée, possédée de l'Esprit Saint par « la fine pointe » de son âme et du démon en ses puissances inférieures, cela ne saurait nous surprendre : il y eut bien de ce fatras chez d'autres mystiques et chez des saints canonisés. Mais le R. P. de Sinéty, qui reproche au dix-septième siècle d'avoir été « souvent trop partisan de la théorie du *tout ou rien* », n'y semble pas moins enclin, quand il récuse toute influence extraordinaire de Dieu et du diable dans la prodigieuse existence de la Sœur Marie, sous prétexte qu'il y a des réserves à faire. — La question, d'ailleurs, n'est plus entièrement livrée à l'arbitre des publicistes.

*
* *

Au cours du procès sur l'héroïcité des vertus de saint Jean Eudes, la Congrégation des Rites a, deux fois surtout, discuté à fond le cas de Marie des Vallées.

Le 21 mars 1901, Mgr Lugari, promoteur de la foi, posait nettement le problème, qui devait être avantageusement résolu le 15 juillet 1902 : « Manifestement, déclara *l'avocat du diable*, des difficultés, et combien grandes ! fourmillent au sujet de cette Marie des Vallées que le Vénérable serviteur de Dieu a dirigée, et qui entravent sa cause. Pour faire face à ces objections, il ne suffit pas de recourir au livre de M. Adam et aux documents tirés des Annales des eudistes. A moins donc qu'on ne possède des renseignements puisés ailleurs, pour éclairer parfaitement cette histoire, on ne pourra juger héroïques les vertus du V. Jean Eudes ; car cette sentence entraînerait en quelque sorte la justification de la conduite

de cette femme, qui fut si longtemps soumise à la direction de Jean et qui réciproquement, par ses conseils et ses exhortations soi-disant fondées sur des révélations divines, sollicita et entraîna Jean Eudes aux principales déterminations de sa vie...

« Donc, tout bien pesé, cette Marie des Vallées est le plus grand obstacle à l'avancement de la cause » de Jean Eudes.

Les avocats répondirent : « Comme l'Eglise catholique a solennellement approuvé les institutions (eudistes), ne faut-il pas dire que Marie des Vallées fut animée d'une inspiration divine, elle qui conseilla ces entreprises et persuada, en fait, leur auteur ? Et non seulement ces œuvres ont été approuvées par l'Eglise catholique, mais elles sont de celles dont l'Eglise se réjouit, comme de ses plus brillants ornements... En conséquence, la question doit être résolue d'après ces paroles du Christ : « Un mauvais arbre ne peut porter de bons fruits. »

Parmi les nombreux témoins favorables à Marie des Vallées qu'invoqua la défense, au cours du procès apostolique de saint Jean Eudes, signalons d'abord des membres éminents de la Compagnie de Jésus.

Le P. Lesseau, recteur du collège de Vannes et directeur de la bonne Armelle, venant prêcher un Carême à Coutances, fut chargé par Mgr de Matignon d'examiner la Sœur Marie. Or, écrit le moine de Barbery, adversaire du P. Eudes, le P. Lesseau, qui « est un grand homme de bien et de bon sens, ne pouvait s'empêcher de verser des larmes abondantes, en écoutant le récit de ce qu'elle appelait ses saillies. Comme Mgr de Matignon, il confessait ingénûment que le doigt de Dieu avait beaucoup de part en cette œuvre et il m'a assuré qu'elle était fille de grande et héroïque vertu et de grande lumière. C'est ce que j'ai appris, en 1656, de ce bon Père, quand il était recteur d'Alençon ».

« Le feu Père Coton, S.J., dont la haute capacité, la piété et la longue expérience sont assez connues, nous dit Boudon, après avoir soigneusement considéré tout ce qui se passait en elle (M. des Vallées), en conçut une si grande estime, qu'il résolut de faire un voyage tous les ans, en Basse-Normandie, pour avoir l'occasion de la voir. L'on garde encore présentement une lettre qu'il lui a écrite, qui fait assez voir le respect qu'il avait pour sa vertu... Le feu P. de Saint-Jure, S.J., dont les livres font assez connaître les lumières, en porta

le même jugement que le P. Coton. Le feu P. Lejeune, homme saint et très expérimenté, entra dans les mêmes sentiments. »

Le Vénérable Henri-Marie Boudon, grand archidiacre d'Evreux, qui allègue ces autorités, avec celle des estimables laïques de Langrie, de Renty, de Bernières, est un maître spirituel trop qualifié pour qu'on méprise l'éloge si documenté qu'il fait de « la vertueuse fille Marie des Vallées » dans *Le triomphe de la Croix*. Il y faudrait joindre l'avis si judicieux du célèbre capucin Louis-François d'Argentan. Et, parmi les jésuites encore, le P. Raguenau parle avec complaisance des apparitions de la Sœur Marie à la pieuse hospitalière de Québec, Mère Catherine de Saint-Augustin ; les Pères Le Boucher, Hayneuve, Pintereau, Dinet, Brisacier, Niquet, Collet et Regneaud sont signalés comme ayant parlé avantageusement de notre mystique coutançaise.

On peut faire appel aussi à l'illustre abbé de Rancé et à son émule Dominique Georges, abbé du Val-Richer.

Enfin, le V. Mgr de Montmorency-Laval, premier évêque de Québec, « qui l'avait plusieurs fois visitée et qui était allé en pèlerinage à son tombeau, porta au Canada et conserva toute sa vie avec respect quelqu'une de ses reliques qu'il avait obtenues. »

Dans leurs conclusions, les avocats Minetti, Martini et Guidi soutiennent que « la vertu de Marie des Vallées resplendit et s'élève aux plus hautes cimes de la perfection ». D'après Schram, disent-ils, « il y a deux principaux signes du mariage mystique : 1° l'union avec le Christ. — Or, en ce qui concerne Marie des Vallées, remarquez le désir très ardent qu'elle avait de ne l'offenser jamais. Elle avait un amour très pur pour Dieu et une haine presqu'infinie pour le péché. — 2° L'amour de la souffrance, le désir de souffrir et la joie spirituelle s'ensuivant. — Or Marie avait un esprit de mort à tous ses intérêts et à toute consolation divine et humaine, d'amour passionné pour la Croix, et un désir ardent de souffrir pour Jésus-Christ. »

« Enfin, n'oublions pas que Marie des Vallées, parmi ses contemporains, fut appelée journellement : épouse et sœur du Christ. Ces qualités mêmes sont vivement exprimées dans le portrait que nous a laissé d'elle Philippe de Champaigne. »

« Combien tout cela est remarquable, chacun le comprend aisément et éprouve le sentiment du sublime et du divin. Or nous l'avons relaté, non pas pour instruire la cause de Marie des Vallées,

mais pour montrer que, sous la conduite du V. serviteur de Dieu, non seulement elle a pu approcher de la sainte table, une fois les démons congédiés, mais qu'elle s'est élevée au faîte très haut de la sainteté. »

Mgr Verde, nouveau Promoteur de la foi, se rendit à ces raisons ; le 2 octobre 1902, il déclarait que l'évêque de Coutances Claude Auvry « *prudentissime se gessit* » fut d'une prudence consommée en cette affaire ; et par conséquent de même le Père Eudes, avec lequel il était en parfait accord. La Congrégation des Rites proclamait aussitôt l'héroïcité des vertus de ce dernier.

Ne serait-ce pas un scandale que le saint missionnaire lui eût fait poser la première pierre de la chapelle de son Séminaire de Coutances, nommer la cloche de ce même établissement, etc.. si la Sœur Marie n'avait été vraiment l'attributaire et l'intermédiaire « d'un très grand nombre de grâces signalées » ? Rome même atteste que saint Jean Eudes fit preuve d'un grand courage et d'une prudence, mise en lumière par de longues discussions, dans ses relations avec celle qui fut toujours si vilipendée par les ignorants et les jaloux, mais dont il pouvait écrire au lendemain de sa mort : « Il a plu à Dieu de nous ôter ce que nous avions de plus cher en ce monde, qui était notre chère Sœur Marie... Presque tous les habitants (*ceci est à l'honneur des Coutançais*) disent hautement que la Sœur Marie est une sainte, et même ceux qui la méprisaient durant sa vie. »

Pas n'est besoin de rapporter tous les éloges que saint Jean Eudes donne de la vertu de sa collaboratrice, pour montrer qu'il est solidaire de sa réputation près des hommes et de son crédit auprès de Dieu. Ceci suffira : Dieu « a mis dans son cœur une humilité si solide que je n'ai jamais vu, ni lu, ni entendu rien de semblable... Elle n'a manifesté les dons particuliers qu'elle a reçus du Ciel et les choses extraordinaires qui se sont passées en elles que sur l'ordre de Dieu... Si j'ai parlé, — me disait-elle un jour, — c'est que Notre-Seigneur et sa sainte Mère m'y ont obligée. Rappelez-vous seulement que s'il y a en tout cela quelque chose de bon, vous ne pouvez me l'attribuer, vu que du rien il ne vient rien, et je suis le néant des néants. »[1]

Comment ne pas ratifier cet argument ? Et puisque le maître expé-

1. Manuscrit de Québec, livre X, ch. I.

rimenté des âmes et des voies providentielles qu'était le Père Eudes faisait tant de cas et tirait tant de fruit de Marie des Vallées, c'est qu'elle était une grande privilégiée de la grâce.

*
* *

Il ne suffit donc pas de relever chez Marie des Vallées sept ou huit « indices d'un tempérament névropathique et de tendances pithiatiques », pour conclure avec assurance qu'elle ne fut pas littéralement soumise aux vexations du démon et pour mettre gravement en doute son mysticisme. Saint Ignace de Loyola, dont on insinue qu'il était plus discret, en ces matières, que l'Ecole française, a donné de bonnes règles pour le discernement des esprits, qui ne me paraissent pas favoriser la thèse du R. P. de Sinéty ; ses disciples du dix-septième siècle, les plus avertis, qui connurent la « sainte de Coutances », la considérèrent tout autrement que leur confrère du vingtième siècle : — le R. P. nous pardonnera cette petite malice — n'étaient-ils pas plus à même d'en juger ?

Ecoutons-la elle-même appréciant avec sérénité son propre cas : « Pourquoi je suis possédée, d'où cela vient-il ? Je suis bien certaine que je ne me suis pas donnée à l'esprit malin, je suis bien assurée que mes parents ne m'y ont pas donnée, car je ne leur en ai donné aucun sujet. C'est donc Dieu qui l'a voulu ainsi : oui, sans doute. Il a connu de toute éternité l'état et la condition qui m'était le plus propre pour mon salut ; s'il en eût prévu une autre qui m'eût été plus nécessaire et plus convenable que celle-là, il me l'aurait donnée... Mais puisque je suis avec les diables et en leur possession selon le corps, et que ni mes parents ni moi n'y avons contribué en rien, c'est une marque que Dieu lui-même a choisi pour moi cet état comme étant le plus propre pour mon salut. C'est pourquoi je l'accepte de tout mon cœur ; et, pour l'amour de Celui qui me l'a donné, j'y veux vivre et mourir, si tel est son bon plaisir, et je ne voudrais pas changer ma condition avec celle de la plus grande reine du monde. — Mais il faut bien prendre garde à ce que je dois faire pour plaire à Dieu et me sauver en l'état où je suis. Me voici entre les mains de l'Eglise, laquelle n'a point d'autre intention que de me délivrer des démons si c'est la volonté de Dieu. Que dois-je donc faire de mon côté ? Il faut que j'obéisse promptement à tout ce que l'Eglise me com-

mandera, sans examiner ce qui me sera ordonné et sans me plaindre jamais des choses qui me seront commandées, pour difficiles qu'elles puissent être. »

Voilà les pages qu'il faut lire, — et elles sont nombreuses de ce genre, — dans les manuscrits de Québec ou de Cherbourg, au lieu de retenir seulement une bourrée de drôleries glanées dans l'histoire de cette fruste paysanne, victime volontaire d'un maléfice, pour comprendre le verdict de ses directeurs les plus qualifiés, y compris celui que l'Eglise a canonisé, et qui ont déclaré que Marie des Vallées était « possédée de l'Esprit de Dieu ». Ajoutons-y la sentence de Mgr Claude Auvry, qui, après de longues études et discussions où furent entendus adversaires et défenseurs de celle qui avait été sa fidèle diocésaine, concluait : « Disons et déclarons que Nous n'avons remarqué aucune chose en sa vie, mœurs et départements, qui soit répréhensible ou condamnable, mais plutôt toutes les marques d'une excellente vertu et rare piété, et tout objet de croire qu'elle a été prévenue de grâces extraordinaires de Dieu, qui l'ont accompagnée jusqu'à la mort, sans toutefois en faire le jugement qui doit être réservé au Saint-Siège apostolique. »

Il serait téméraire de renverser, d'un trait de plume, de tels témoignages, de confondre, au besoin, avec « Une extatique de la Salpêtrière » (la Madeleine de Pierre Janet) la merveilleuse héroïne chrétienne, dont M. Brémond écrit, sans l'avoir tout à fait comprise : « On voit qu'elle avait la tête bien faite. Au milieu même de ses crises, elle garde non seulement son calme bon sens, sa foi invincible, mais encore toute la fraîcheur de son imagination, toute la verve de son humour... Charmante fourmi et qui ne ressemble guère aux possédées lamentables d'Aix, de Loudun ou de Louviers... Avec celle-ci, on oublie le détail affreux du spectacle ; on reste auprès d'elle, enchanté de sa limpide raison, et de son joyeux courage. — Cependant, soulevée en quelque manière par les épreuves qui achevaient de libérer *la fine pointe de son âme*, elle franchissait rapidement les premières étapes de l'initiation mystique. »[1]

« Théologienne, philosophe, poète, — on s'explique sans trop

1. *L'Ecole française*, p. 609-610.

de peine le prestige extraordinaire de cette *fille des champs*... Chez elle, rien jamais de banal, ni la pensée, ni l'image, ni l'expression même. »[1]

Alors, n'est-ce pas l'occasion d'appliquer le mot de Tauler, commenté par Mlle Renée Zeller dans *La vie spirituelle*[2] : « Que celui qui prétend parvenir à l'union complète avec Dieu, sans y laisser sa santé, se présente ? » Le manque *apparent* d'équilibre est à peu près inévitable chez « les grands possédés de l'Esprit Saint ». Que sera-ce quand le Génie du mal y tentera une contre-partie ? — « Au reste, leurs déficiences physiques apparaissent, même au dehors, transfigurées par l'attouchement divin ; et, à l'encontre de certains malades qui répandent autour d'eux le trouble et l'inquiétude, ils ruissellent d'une sereine bonté. La fécondité de leur action bienfaisante finit toujours par avoir raison de leurs détracteurs. »

L. Levesque.

1. *Ibid.*, p. 620.
2. Octobre 1926.

Autour d'une dévotion médiévale

Dans la nef de l'église délabrée — nous sommes au lendemain de la guerre de Cent ans — les villageois ont cessé de laisser leurs regards vaguer aux figures bariolées des verrières. Agenouillée dans une chapelle latérale, la châtelaine incline son hennin vers le livre d'heures où elle cherche sans hâte la prière qu'elle va murmurer.

Biaux sires dieux omnipotens
Si oie croy vraiment
Que le prêtre tient à présent
Votre doux corps au Saint Sacrement...

Le prêtre est penché sur l'hostie ; il s'incline soudain plus profondément pendant que d'une main son servant tient le bord de la chasuble et de l'autre une torche allumée. Voici l'heure : au-dessus de ces simples croyants, riches et pauvres confondus dans l'ardente prière, l'Hostie s'élève. Comme nimbée de lumière, elle semble inviter les fidèles à se tourner vers Elle et à La contempler amoureusement. Vont-ils se dérober à la pressante invite et rester prostrés dans le sentiment de leur indignité ? Nullement. Cent regards se sont dressés, humblement suppliants, vers l'Hostie. A cet instant solennel où le Fils s'offre au Père, comme jadis au Calvaire, tous veulent voir le Corps du Christ. Quitte à répandre un peu de cire sur la pierre, le servant se penche pour mieux voir et dans le même dessein le célébrant risque de perdre l'équilibre. On aperçoit, au fond de l'église, un tout-petit, qui, docile au conseil de sa mère, se hisse sur la pointe des pieds. Le hennin de la châtelaine s'est relevé, et de la pénombre du saint lieu deux yeux se détachent illuminant un pâle visage. C'en est fait : comme en un linceul, le Corps du Christ repose sur l'autel. A l'élévation du

Précieux Sang, les fidèles ne manqueront pas de porter à nouveau leurs regards dilatés sur le calice d'or, et la messe s'achèvera : n'est-elle pas achevée pour quelques-uns dont les yeux arrachés un instant à la torpeur vagabondent derechef du côté des fenêtres ? Plus audacieux, d'autres se rapprochent discrètement d'une porte basse par où, avant même le chant de l'*Agnus*, ils s'évadent sans honte, laissant le célébrant terminer ses *oremus* devant une assistance clairsemée...

La scène que nous venons de reconstituer se reproduisait, chaque dimanche, avec de menues variantes, dans la plupart des églises avant le déclin du XV^e^ siècle. C'était l'époque où le désir de voir l'hostie était parvenu à son apogée[1]. A peine était-il possible, à pareille date, de passer pour un bon chrétien sans avoir au cœur cette dévotion, depuis lors si oubliée. En 1411, le clergé de la paroisse Saint-Paul, à Clermont-Lodève, qui avait paru en faire fi, ne tarda pas à s'en repentir. N'avait-il pas eu la prétention d'imposer aux valets consulaires, puissants personnages de la petite cité languedocienne, des places dans l'église à tel endroit que voir le Corps du Christ devenait pour eux un impossible problème ? Lésés dans leurs droits, les valets n'hésitèrent pas à attenter une action judiciaire contre ce clergé assez audacieux pour n'avoir cure de leur dévotion eucharistique. Nous touchons au vif ce que l'âme religieuse du moyen âge a de plus touchant et de plus délicat à étudier[2]. Comme il serait facile à un émule de James Frazer d'édifier toute une théorie sur de telles données ! J'entrevois déjà qu'un « comparatiste hardi » pourrait tirer parti des étranges billets qu'on se passait sous le manteau et qui, au grand scandale du chancelier Gerson, promettaient les plus invraisemblables privilèges[3]. En présence de tels indices, comment ne pas être tenté de donner raison aux réformateurs du XVI^e^ siècle, à l'érudit curé du XVII^e^, J.-B. Thiers, et de classer le désir de voir l'hostie parmi les dévotions populaires plus ou moins entachées de superstition ? Pour préciser, qu'y a-t-il de commun entre la pure spiritualité

1. Qu'on veuille bien se reporter à notre *Désir de voir l'hostie*, Paris, Beauchesne, 1926.

2. Au XIII^e^ siècle, on ne trouvait rien de mieux, déjà, pour exprimer la piété d'une personne, que de vanter son empressement à assister à la messe et à regarder le Corps du Christ. Un document de 1268 caractérise ainsi celle d'un notable de Rimini « *precipuus in missis audiendis et in dominici corporis adspectu* ». Cf. H. THURSTON, Month sept. 1927, p. 148.

3. *Désir de voir l'hostie*, p. 67.

chrétienne dont nous admirons un si parfait modèle en saint François d'Assise et ces pratiques grossières qui faisaient du Corps du Christ une sorte de talisman contre les maladies ou les accidents ? Si par ailleurs on prétend attribuer quelque rôle au désir de voir l'Hostie dans le développement extra-liturgique du culte eucharistique, ne serait-ce pas la preuve que la chrétienté médiévale a porté un coup fatal à l'économie primitive du Sacrement ? Tels sont les deux points que les pages suivantes voudraient élucider.

I

LE DÉSIR DE VOIR L'HOSTIE ET LA DÉVOTION A L'HUMANITÉ DU CHRIST

L'accusation de superstition articulée contre la dévotion médiévale à la vue des espèces sacramentelles n'est pas nouvelle : on la trouve formulée en propres termes dans le fameux *Traité des superstitions* de J.-B. Thiers. Dans ses érudites investigations, Thiers avait recueilli quelques faits dont on pouvait inférer que la superstition n'avait pas été étrangère à la popularité de la dévotion. L'érudit du XVII^e^ siècle aurait dû, avant de se prononcer aussi catégoriquement, examiner le problème dans son ampleur[1]. Il ne semble guère avoir soupçonné que le désir de voir l'hostie avait été ressenti par des âmes appartenant aux milieux les plus divers, dotées d'une culture religieuse extrêmement raffinée. Quand sainte Dorothée de Dantzig se hâtait chaque matin vers l'église pour aller contempler « l'objet délicieux des désirs de son âme »[2], avait-elle entendu un imprudent prédicateur lui narrer trop au long l'histoire « du damné qui avait le visage étincelant et les mains blanches parce qu'il avait aimé sur la terre à regarder le Corps du Christ? » Peut-être, mais ce n'est pas une raison suffisante pour imputer des croyances suspectes à une âme si haute qui tendait uniquement à cette familiarité étonnante avec le Christ dont, vers le même temps, l'auteur inconnu de l'*Imitation* célébrait les merveilles. Pour achever de se convaincre, il suffit de lire attentive-

1. M. Henri Brémond a eu l'obligeance — dont nous ne saurions lui être trop reconnaissant — de nous signaler un texte dont il résulte que la dévotion à la vue des espèces eucharistiques était chère encore au XVII^e^ siècle à beaucoup d'âmes pieuses. Cf. J.-B. NAILLEAU, *Idée du vrai chrétien*, Paris, 1664, t. II, p. 413. La dévotion n'était peut-être pas aussi désuète que nous l'avions d'abord supposé. Thiers n'en est pas plus excusable.

2. *Désir de voir l'hostie*, pp. 17-18.

ment le *Septililium*, biographie spirituelle de la sainte rédigée par Jean de Marienwerder. L'exemple de Dorothée n'est pas le seul que nous puissions invoquer. A l'aurore du XIV^e^ siècle, quand sainte Gertrude de Helfta nous apparaît, regardant l'hostie au moment de la communion ou de l'élévation, elle ne fait pas mystère des motifs qui expliquent son attitude : le Seigneur dit-elle, lui a promis d'ineffables jouissances spirituelles, en récompense de cette pieuse observance. Une autre fois, le Christ n'a-t-il pas prévenu toute méprise sur la portée réelle de sa promesse en lui apprenant que « pour éprouver la douceur de cette manne cachée, il ne suffit pas de la regarder du dehors, mais qu'il faut encore la goûter intérieurement » : « *non videndo sed gustando experire quid sapiat illud absconditum manna* »?[1] Reconnaissons-le : dans une âme aussi docile aux touches surnaturelles, la contemplation de l'hostie éveillait d'exquises résonnances dont il serait vain de chercher l'équivalent dans la masse des fidèles. Au témoignage de Gerson, en son opuscule *de exercitiis simplicium devotorum*, ceux-ci devaient, pour s'élever de la considération corporelle des espèces visibles à la contemplation spirituelle des invisibles réalités, s'arracher péniblement à leurs préoccupations matérielles et disputer, non sans mérite, une bribe de prière sincère à leurs obsédantes distractions. Comment Gertrude aurait-elle pu s'attarder à considérer, avec une curiosité que blâmait précisément le chancelier Gerson, la « blancheur », la forme et la « grandeur » de l'hostie, puisqu'à cet instant béni de l'élévation, le Christ lui apparaissait parfois « mêlant sur son visage l'éclat de l'or à la couleur vermeille de la rose » ?[2] S'il en est ainsi, s'inquiétera-t-on peut-être, à quoi bon s'obstiner à vouloir retrouver, dans l'âme de la sainte moniale, les traces de la dévotion à la vue de l'hostie ? L'attitude de Gertrude ne s'explique-t-elle suffisamment par les grâces exceptionnelles et les intentions preternaturelles qui furent son privilège ? Pourquoi supposer un emprunt à la piété commune ? — L'étude minutieuse d'un cas analogue nous permettra de répondre à cette question.

Il s'agit d'une contemporaine de la religieuse bénédictine, il s'agit de la bienheureuse Angèle de Foligno, dont la spiritualité nous est dé-

1. *Désir de voir l'hostie*, p. 17.
2. *Révélations*, c. XV.

sormais accessible, depuis les travaux du P. Doncœur. Il n'est pas douteux que la bienheureuse aimait à contempler l'hostie au moment de l'élévation. Le frère Arnauld, secrétaire et confesseur d'Angèle, ayant requis sa fille spirituelle de lui dire ce qu'elle avait jamais vu au Corps du Christ, nous a transmis sa réponse en des termes qui supposent cette pieuse pratique. « Je vois quelquefois, explique-t-elle, l'hostie elle-même avec une telle splendeur et une telle beauté qui semble venir du dedans (*divinitus?*) plus que si c'était la splendeur du soleil[1]. » Ailleurs, la beauté du Christ est assimilée par la pieuse femme « à la clarté du *Corpus Christi*, laquelle, dit-elle, je vois parfois, quand il est élevé[2]. » Certes, là encore, cette pratique est liée à des phénomènes exceptionnels, à des apparitions merveilleuses, et parfois au sentiment intense de la présence du Christ. Nous dispenserons-nous pour cela de recourir à l'hypothèse d'un emprunt à la piété commune ? Cela n'est guère soutenable si l'on considère à quel point la dévotion à la vue des espèces eucharistiques était en honneur dans la famille spirituelle dont Angèle de Foligno est une des plus belles fleurs, la famille franciscaine. Moins de trente ans après sa mort, le désir de voir l'hostie était si profondément ancré au cœur des Spirituels de Todi, enfants perdus du Poverello fourvoyés avec Louis de Bavière, l'empereur révolté contre le Saint-Siège, qu'ils ne craignaient pas de contrevenir à l'interdit pontifical pour venir regarder le Corps du Christ exposé à San Gemignano ou dans l'église conventuelle de Saint-Fortunat à Todi[3]. Si l'on se souvient des relations très étroites qui existèrent entre Angèle de Foligno et Ubertin de Casale[4] (et d'autres Fraticels ou Spirituels), on admettra aisément que les exemples et les conseils de ses amis franciscains, de ceux-là mêmes qui l'avaient arraché à la vie mondaine, ne furent pas étrangers à la prédilection d'Angèle pour la contemplation de l'hostie. Qu'on ne croie pas d'ailleurs à une innovation des Spirituels de l'Ombrie : il est avéré que la dévotion à la vue des espèces sacramentelles était en honneur chez les franciscains allemands dès la seconde moitié du XIII^e^ *siècle*. Le frère Nicolas le Teuton met en scène, dans le *Liber exemplorum fratrum minorum saecu-*

1. *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, édité par le P. Doncœur (avec le concours de Mgr F. Pulignani), Texte latin, Paris, p. 31.
2. *Op. cit.*, p. 30.
3. Cf. *Désir de voir l'hostie*, p. 83.
4. Doncœur, trad. française, p. 10.

li XIII, un religieux de saint François qui raconte la vision dont il fut gratifié au moment où il adorait et regardait l'hostie (*cum aspicerem et aspiciendo adorarem*[1]). Il faudrait enfin, pour être moins incomplet, remonter jusqu'au créateur même du mouvement franciscain, le Patriarche séraphique, saint François d'Assise.

Veut-on savoir la raison pour laquelle le saint patriarche manifestait tant de respect à l'égard des prêtres ? C'est, explique-t-il dans son *Testament*, que « je ne *vois rien* en ce monde avec *les yeux du corps* touchant le Fils de Dieu que son Corps très saint et son Sang qu'ils reçoivent et qu'ils ont seuls le pouvoir de donner aux autres »[2]. Précieusement recueillie, cette déclaration de saint François dut être bien des fois méditée et commentée par ceux qui marchèrent à sa suite : comment pourrions-nous imaginer qu'elle n'est pas parvenue à la connaissance d'Angèle de Foligno et qu'elle n'ait, de quelque manière, contribué à lui rendre chère la pratique de regarder l'Hostie ? Aussi bien la pieuse fille aurait été très étonnée si on avait argué de ses progrès peu communs dans les voies de l'Union mystique, pour lui imposer l'abandon d'une dévotion familière aux plus humbles de ses frères en Jésus et en saint François. Nous retrouvons sans peine, au delà des intimités dont elle nous fait confidence, le souvenir des usages assez curieux auxquels ceux-ci se laissaient entraîner par un désir trop ardent de regarder l'Eucharistie.

« Une fois, raconte-t-elle, ayant vu dans l'hostie comme le Christ enfant, des yeux du corps, je ne m'agenouillai point quand les autres s'agenouillèrent et je ne sais bien si je courus jusqu'auprès de l'autel ou si ne pus m'émouvoir pour cette délectation et contemplation... Et j'eus grand ennui de ce que le prêtre reposa trop vite l'hostie sur l'autel[3] ». Comme ces textes s'éclairent quand on connaît les coutumes du moyen âge relatives à l'élévation ! Ne savons-nous pas de source certaine qu'en beaucoup d'endroits les fidèles s'approchaient de l'autel, couraient même avec un empressement que plus tard raillerait Erasme, dès que le prêtre montrait l'hostie[4]. Lorsqu'elle déplorait que celui-ci reposât trop vite le Corps du Christ sur l'autel, Angèle se conformait également à un sentiment qui

1. Le texte a été publié récemment par L. Oliger, *Antonianum*, 1927, p. 259-260.
2. *Opuscules de Saint François d'Assise*, Tournai, 1864, p. 61.
3. *Edit. Doncœur* (édit. franç.), p. 71.
4. *Désir de voir l'hostie*, p. 33-34.

n'était pas spécial aux tenants de la tradition franciscaine, puisque nous avons pu noter ailleurs les doléances des théologiens et des liturgistes à ce propos[1].

Nous croyons donc démontré que le désir de voir l'hostie n'était pas une dévotion spécifiquement populaire analogue à ce qu'est encore de nos jours la dévotion à certains saints[2]. En fait, ce désir était éprouvé par des âmes parvenues aux plus hauts degrés de la vie surnaturelle. Cela paraîtra peut-être étrange à quiconque ignore ou oublie ce qu'on a justement nommé les paradoxes du catholicisme : de quelle utilité spirituelle cette humble pratique pouvait-elle être aux âmes rompues aux méditations les plus subtiles des mystères chrétiens, et jouissant en quelque façon de la contemplation habituelle des perfections divines ? Si l'on veut se donner la peine d'examiner un des aspects les plus fondamentaux de la spiritualité médiévale, on ne tardera pas à saisir la clef de l'énigme. « La grande nouveauté, l'incomparable mérite religieux du moyen âge, a-t-on écrit, c'est l'intelligence et l'amour, ou pour mieux dire, la *passion de l'humanité du Christ*[3]. » Que ce soit là un trait commun aux plus grands mystiques du moyen âge, comme saint Bernard, saint François et l'auteur de l'Imitation, la preuve est faite, il est inutile d'y revenir[4]. On n'a pas assez remarqué, que, dans la conception des mystiques et des théologiens, l'humanité du Christ n'est pas seulement un moyen d'aller à Dieu (selon la doctrine de saint Thomas prenant à son compte une idée augustinienne)[5], elle est également partie intégrante de la béatitude finale. Lorsque Jean de Cassel nous invite à nous tourner vers Jésus, comme *vers une lumière* placée dans *une lanterne*, la *lumière* figure proprement la divinité du Christ dont l'humanité est symbolisée par la lanterne : *ad ipsum Jesum respiciamus... quem admodum ad lumen in laterna, i. e. ad lumen suae divinitatis in laterna suae vulneratae humanitatis*, dit expressément le mysti-

1. *Désir de voir l'hostie*, p. 62.
2. Ne fut-ce pas la grâce des mystiques du moyen âge d'incorporer à leur spiritualité si originale et si émouvante par son accent humain à la fois les plus hautes spéculations des savants théologiens et les attraits des plus petits d'entre leurs frères ? Cf. *Christus*, p. 1139.
3. *Christus*, Paris, 1916, p. 1119.
4. POURRAT, *Spiritualité chrétienne*, t. II, passim.
5. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 517, cité par J. Stiglmayr, in *Zeitschrift fuer Aszèse und Mystik*, 1927, p. 179.

que bénédictin[1]. Il s'agit uniquement dans ce texte de la contemplation intérieure de l'humanité du Christ, qui a pour effet de nous sanctifier et de nous rapprocher de Dieu tant que nous sommes *in via*. Mais arrivés au terme, après la résurrection des corps, les élus trouveront leur récompense dans une double contemplation du Verbe incarné, contemplation où les sens auront leur part. C'est la signification du verset connu de l'*Adoro te : visu sim beatus tuae gloriae*[2]. Si l'on se donnait la peine d'instituer une enquête chez les scolastiques, on verrait que c'était là une doctrine reçue dans l'Ecole. Citons seulement après saint Thomas, un théologien de la décadence, Perez de Valentia : les élus, explique-t-il, « jouiront de la divinité du Christ, par leur intelligence et de son humanité par leurs sens corporels ». Et un peu plus loin pour dissiper toute équivoque, le même théologien précise qu' « ils se réjouiront éternellement en regardant l'Humanité du Christ[3]. » Si l'on rapproche ce texte, du passage, emprunté plus haut au Testament de saint François, où nous avons trouvé un écho de la même doctrine, on se convainquera, que la pensée exprimée par le théologien espagnol était familière aux âmes religieuses du moyen âge chrétien. Puisque la vision corporelle du Christ était l'objet de leurs espérances supra-terrestres, on comprend qu'elles aient tenté de se procurer dès ici-bas un avant-goût de la possession du Christ, telle qu'elles la concevaient. Le témoignage de saint François nous assure que la question était tranchée pour lui et il nous livre le secret des âmes pieuses qui cherchaient à s'unir au Sauveur en le contemplant caché sous les voiles sacramentels. Le succès du désir de voir l'hostie dans les milieux spirituels les plus raffinés trouve une explication pleinement satisfaisante dans l'élan prodigieux qui soulevait les âmes vers l'humanité sainte de Jésus.

1. Stiglmayr, *loc. cit.*
2. Cf. d'ailleurs Saint Thomas, Somme théologique, 3a supplementum. Q. XCII, art. II, ad 6um « *Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum viderit in sensibilitus creaturis et praecipue in corpore Christi* ». Au ciel, explique le chancelier Philippe de Grèves (XIII[e] s.), dans un sermon inédit, le Corps du Christ sera pour nous le plus abondant et le plus opulent des repas. *Ipsum Corpus Christi erit plenissima cena et opulentissima* (Bibl. nationale de Paris, lat. 3543, fol. 103).
3. Perez de Valentia, *Expositiones in Psalmos*, 1541, fol. 41.

II

LE DÉSIR DE VOIR L'HOSTIE ET LES ORIGINES DE LA COMMUNION SPIRITUELLE

Il reste à examiner la seconde difficulté et à rechercher si la dévotion médiévale à la vue des espèces eucharistiques est en continuité avec l'économie primitive du Sacrement, institué par le Christ et conçu par l'ancienne chrétienté comme une nourriture spirituelle, impliquant une manducation réelle quoique non charnelle de l'hostie. Là encore, l'accusation ne date pas d'hier. Au XVI^e^ siècle, les réformateurs calvinistes ne se firent pas faute de reprocher aux docteurs catholiques d'avoir abandonné sur ce point la tradition primitive[1]. Quand les catholiques « blasonnaient la Cène qui se célèbre en Eglises réformées, disant que les ministres abusent ceux qui s'y représentent, ne leur donnant autre chose qu'un rien entre deux plats », les ministres répondaient « que ce blason convient beaucoup plus aux docteurs catholiques qu'à eux, d'autant qu'ils n'offrent à ceux qu'ils ont semonds à leurs messes que des accidents, des individus vagues et la vue seulement du pain et du vin pour les repaistre[2] ».

En fait, si la communion sacramentelle était moins fréquente au moyen âge que dans l'usage primitif (dans quelle mesure exacte, nous l'ignorons), les cérémonies nouvelles ayant pour objet de montrer et de faire adorer l'hostie n'y sont pour rien. Quand la dévotion à la vue des espèces entra dans les mœurs chrétiennes, vers le XII^e^ siècle, il y avait beau temps que la ferveur eucharistique s'était ralentie : le Concile de Latran allait se voir obligé, en 1215, de réagir en prescrivant la communion pascale. Dès ce temps-là, au contraire, on pouvait relever les indices d'un réveil dans la piété eucharistique : déjà, avant 1117, Anselme de Laon avait été le premier, semble-t-il, à formuler une méthode pratique pour communier spirituellement[3]. Il décrit dans ses *Sentences*, une communion purement réelle (*comestio tantum realis*), ou communion spirituelle (*comestio spiritualis*), dont il énumère les sept phases successives : la foi, la connaissance, l'intelligence, la mémoire, l'amour, l'imitation et l'adhésion correspondant aux moments successifs de

1. *Désir de voir l'hostie*, p. 72.
2. *Les Actes de la Conférence tenue à Paris es moys de juillet et août* 1566, Paris, 1568, p. 175.
3. J. Geiselmann, *die Eucharistielehre der Vorscholastick*, Paderborn, 1926, p. 439.

la communion sacramentelle[1]. Dans la logique de l'usage en vigueur à son époque. Anselme pousse le parallélisme à ce point qu'il esquisse une méthode pour communier spirituellement au calice[2]. Nous n'irons pas jusqu'à attribuer à Anselme de Laon pour la diffusion de la communion spirituelle une importance analogue à celle de saint Ignace pour la propagation des *Exercices spirituels* : son influence n'eu fut pas moins féconde — autant qu'on en peut juger en l'état actuel de nos recherches — puisque vers la fin du XII[e] siècle, le fameux Pierre le Chantre décrivit aussi les six degrés de la communion spirituelle au calice. Au XIII[e] siècle, la communion spirituelle était devenue familière aux théologiens à telles enseignes que saint Thomas put exposer dans la *Somme* la doctrine de la *communion de désir*, parallèle au baptême de désir. Ce n'était pas là une vue de pure spéculation : sur ce point comme sur d'autres, les maîtres qui attiraient tant de disciples aux alentours de la rue du Fouarre étaient les interprètes et les guides des âmes qui cherchaient à suppléer par la foi et l'amour à la rareté de leurs communions sacramentelles. Nous en appellerons une fois de plus à l'abbesse de Helfta qui décrit à plusieurs reprises, avec la subtilité d'analyse qui est sa marque propre, ses communions spirituelles ou celles de ses sœurs. Nous voyons sainte Gertrude, un jour qu'il était impossible à la communauté, pour une raison de discipline ecclésiastique, de s'approcher de la sainte Table, « concevoir un fervent désir de recevoir spirituellement avec ses sœurs ce sacrement adorable qui par un incompréhensible secret de la bonté divine donne la vie à l'âme sans que tous les effets des hommes y puissent mettre obstacle ». Une telle prière ne tarda pas à être exaucée et même, ô merveille ! la sainte aperçoit Jésus « qui alla comme plonger dans le cœur de son Père une hostie qu'il tenait à sa main d'où il la retira toute vermeille et comme teintée de sang[3] ». Peu de temps après, elle connut « que le Seigneur avait choisi pour le lieu de sa demeure et de son repos le cœur et les âmes de toutes ses sœurs ». Une autre fois, pendant la communion des moniales, il sembla à la sainte que le Seigneur la comblait d'une puissante bénédiction chaque fois que le prêtre donnait

1. Geiselmann, *op. cit.*, p. 440.
2. Il serait intéressant de comparer cette méthode avec nos méthodes modernes d'oraison : l'influence d'Anselme de Laon mériterait de retenir l'attention des historiens de la prière.
3. *Révélat.*, XVII (Paris, 1890, p. 246).

l'hostie à quelqu'une de ses sœurs. Et le Seigneur lui fit comprendre « qu'encore que celui qui communie réellement reçoive sans doute de grands avantages pour son salut, néanmoins, celui qui, par un devoir d'obéissance et une sainte discrétion se prive de recevoir corporellement ce sacrement auguste et qui étant enflammé de désir et de l'amour de Dieu communie spirituellement reçoit devant Dieu des fruits beaucoup plus abondants[1] ».

Comme elle était conçue par les théologiens et chère aux âmes religieuses, la communion spirituelle se rattachait étroitement à la conception eucharistique la plus traditionnelle. La notion explicite d'une vertu sacramentelle (*res* ou *virtus*), distincte du signe qui l'opère ou la contient (*sacramentum*), était familière à la pensée catholique depuis saint Augustin[2] : le but de la communion sacramentelle fructueuse était précisément, pour saint Augustin et tous ceux qui s'inspiraient de lui, la participation intime de l'âme à la réalité invisiblement présente[3]. Au cours du haut moyen âge, la communion étant devenue de plus en plus rare, des théologiens, pour répondre aux vœux des âmes pieuses, en vinrent à rechercher s'il ne serait pas possible, de participer, par un procédé non sacramentel, à la vertu du Corps et du Sang de Jésus-Christ, pour autant qu'elle n'était pas toute liée à l'accomplissement du rite sacramentel[4]. Une théorie ancienne avait préparé les voies aux initiatives des théologiens et des âmes pieuses sur ce point : la théorie de la communion spirituelle qui se recommande de saint Augustin[5] et qui se

1. *Révélat.*, XXXIX, p. 325.
2. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912. II, p. 396.
3. Geiselmann, *op. cit.*, p. 41-12. Saint Augustin, *In psalm.*, XXVII. II. P. L. t. XXXV, 1621.
4. Geiselmann, *op. cit.*, p. 440.
5. Saint Augustin semble avoir eu l'idée d'une communion spirituelle au Christ par la foi. C'est à cette manducation spirituelle (et non à la manducation eucharistique) que se rapporte le texte connu : *Ut quid paras dentes et ventrem. Crede et manducasti* (*Tract. in Joannem*, XXV, 12. P.L., XXXV, 1601). Le saint docteur connaît aussi une communion spirituelle au sacrement (impliquant normalement l'accomplissement du rite) : c'est la communion fructueuse, faite par une âme unie au Christ et à son Corps mystique. C'est à cette communion que fait allusion un autre texte de saint Augustin : « Videte ergo, fratres, panem coelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate ». (*In Joannem*, XXVI, II. P.L. XXXV, 1611. Cf. aussi Sermo CXXXI).

Il faudrait retrouver dans les auteurs du moyen âge le destin de cette conception augustinienne, notamment dans le *Glossa ordinaria* de Walafried Strabon. Nous ne le pouvons faire ici : indiquons seulement que Pierre Lombard décrit une communion spirituelle non liée à l'accomplissement du rite (Sentences, l. IV, dist. IX) : ce n'est peut-être qu'un état de communion plutôt qu'un acte explicite. Saint Thomas d'Aquin précise que la commu-

trouve formulée avec une suffisante netteté chez Lanfranc, abbé du Bec. Cette théorie impliquait, remarquons-le sans attendre, l'accomplissement effectif du rite sacramentel, mais en vue d'assurer la pleine efficacité de la vertu sacramentelle, elle insistait sur les dispositions spirituelles qu'on devait y apporter. Lanfranc indique notamment les degrés successifs d'une méthode pour communier avec fruit, et il prévoit une série d'actes préparatoires à la réception du sacrement (souvenir de l'Eucharistie, de la Rédemption, ardent élan vers la source de vie, acte de charité fraternelle, bon propos d'imitation[1]). Il est presque certain qu'Anselme s'est inspiré de cette méthode pour formuler la sienne : il l'a seulement perfectionnée et adaptée à l'usage des personnes ne communiant pas sacramentellement. Anselme de Laon ne prétendait nullement écarter les fidèles de la table sainte et introduire un rite eucharistique nouveau et on pourrait, en un sens, affirmer que son initiative n'a pas été inutile au retour de la communion fréquente ; dans certaines âmes, la communion spirituelle, communion de désir, dirait saint Thomas, ne devait-elle pas finir par réveiller l'appétit proprement eucharistique ?

Si de la communion de désir au désir efficace de la communion, la transition était aisée, il n'était pas donné à tout le monde, avouons-le, de gravir successivement les sept degrés prévus par Anselme de Laon. On pouvait sans doute simplifier les choses, se contenter à la rigueur d'une oraison jaculatoire et d'un élan du cœur ; ainsi simplifié, l'exercice risquait d'être tenu pratiquement pour négligeable, si au moment opportun aucun rite extérieur ne déclanchait l'effort intérieur. D'instinct, les âmes pieuses prirent conscience de cette évidence psychologique : il n'est pas téméraire de le supposer. Aussi bien Anselme de Laon avait-il préparé le terrain, en spécifiant que le premier degré de la communion spirituelle au calice était constitué par le calice lui-même. C'est la vue du calice, avait-il remarqué, qui doit provoquer la soif spirituelle : *hunc videntes de-*

nion spirituelle est un désir explicite (*aliquis credit in Christum cum desiderio recipiendi sacramentum*. S. théologique, 3e Q., LXXX, art. II). Mais il connaît aussi une manducation spirituelle du Christ, propre aux anges, et n'ayant plus rien d'eucharistique. Signalons également la théologie de Guillaume d'Auxerre (Strake, *Die Sakramentslehre des W.V.A.*, Paderborn 1907, p. 142), l'*Imitation de Jésus-Christ*, livre IV, 6 et Denys le Chartreux, *Comment. in evangelium sec. Joannem*. L'histoire de la communion spirituelle est à faire.

1. Geiselmann, *loc. cit.*

siderant et sitiunt[1]. Le théologien du XII^e^ siècle allait-il jusqu'à recommander expressément de regarder le calice présent sur l'autel ? Nous n'osons l'affirmer puisque toutes les opérations prévues par sa méthode ressortissent à l'exercice des sens internes. Néanmoins, la doctrine d'Anselme jette une vive lumière sur les motifs qui allaient déterminer, vers le même temps ou peu après, tant de fidèles à regarder l'hostie : si une contemplation purement intérieure du calice pouvait faire jaillir des âmes un désir ardent de s'abreuver au précieux sang, on ne pouvait manquer d'estimer plus efficace pour les disposer à une fervente communion spirituelle la vue directe du calice et de l'hostie contenant le corps et le sang de Jésus.

S'il n'est pas établi qu'il en était ainsi au temps d'Anselme de Laon, un jour vint où de nombreuses âmes, dans les cloîtres et en dehors des milieux monastiques, cherchèrent à voir l'hostie pour communier spirituellement. L'exemple de sainte Gertrude de Helfta est assez clair pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister : le Seigneur ne dut-il pas lui faire la remarque qu'il ne suffisait pas de regarder l'hostie pour goûter la saveur de la manne eucharistique ? Quand Alexandre de Halès discute sérieusement l'idée d'une manducation eucharistique par la vue, qu'il oppose à la manducation spirituelle par la foi et à la communion sacramentelle, on est fondé à penser que le théologien franciscain ne vise pas les opinions d'un imprudent élève, mais plutôt une pratique dont quelques bonnes âmes exagéraient les mérites[2]. On nous permettra de mentionner simplement la substitution, prévue par les rituels en certains cas, de l'ostension de l'hostie à la réception réelle du viatique : les rubriques précisent que l'ostension de l'hostie n'avait pas d'autre objet que d'aider les fidèles à communier spirituellement par la foi, dans l'esprit des paroles, empruntées à saint Augustin, que les textes du moyen âge appliquent à la communion spirituelle détachée ou substituée à la communion sacramentelle : *crede et manducasti*[3].

Si nous avons cru utile de fournir de nouveaux éclaircissements

1. GEISELMANN, *op. cit.*, p. 439.
2. Pour tout ceci, on trouvera textes et références dans notre *Désir de voir l'hostie*.
3. Sur le sens de ces paroles chez saint Augustin on peut consulter Mgr BATIFFOL, *Eucharistie*, p. 433.

au sujet d'une dévotion déjà connue, ce n'est pas seulement dans le dessein de prévenir des interprétations erronées des textes et des faits mis en œuvre dans nos modestes recherches. Ne fallait-il pas définir avec plus de précision la véritable nature d'un sentiment religieux aussi complexe que le désir de voir l'hostie ? La dévotion à la vue des espèces eucharistiques n'est pas un bloc erratique dans l'histoire de la spiritualité catholique : elle se rattache étroitement au mouvement général des âmes. C'est dans cette perspective qu'il faut la replacer si l'on veut donner une image moins infidèle. Etait-il sans portée, par ailleurs, d'esquisser une histoire des origines de la communion spirituelle et d'établir qu'en dépit des fluctuations superficielles, révélatrices de la Vie de l'Eglise, il n'y a pas de brisure réelle dans l'histoire émouvante de la piété eucharistique ?

Edouard Dumoutet.

Décembre 1927, Issy.

L'Actualité Religieuse

LES ETAPES DE L'ORGANISATION CATHOLIQUE ALLEMANDE

Les catholiques forment en Allemagne une minorité : 21 millions à peine sur 62 millions 1/2 d'après les plus récentes statistiques, et, depuis les premières années du XIX^e^ siècle, leur proportion dans l'Empire n'a fait que diminuer. La séparation de régions aussi importantes que l'Autriche (1866), la Silésie, la Posnanie, la Sarre, l'Alsace, etc. (1919), n'explique pas seule cette « perte de sang » : le fait de s'unir trop souvent à des protestants par des mariages mixtes — la tuberculose du catholicisme, — de vivre en « dispersion » parmi les masses protestantes, de ne point posséder là d'écoles ni de prêtres en nombre suffisant, les entraves enfin de toutes sortes apportées par les gouvernements protestants à l'exercice par les catholiques de leurs droits religieux, en fournissent des raisons plus sérieuses encore. Et cependant, malgré cet appauvrissement constant, et dans la période coupée par la plus douloureuse de ces mutilations (1866), entre 1848 et 1900, les catholiques allemands ont réussi à se donner les éléments d'une organisation qui leur permet aujourd'hui de tenir tête à l'empire évangélique.

Cette organisation, ils ne l'ont point créée dans la paix, et elle ne fut point aussi aisée à mettre sur pied qu'on paraît se l'imaginer volontiers en France. Née du souffle de liberté qui, en 1848, parcourut toute l'Europe, elle s'est développée jusqu'en 1868 à travers des difficultés sans nombre. Difficultés suscitées par la diversité des peuples qui composent alors l'Empire et par leurs particularismes nationaux ; par la variété des milieux sociaux où se répartissent les catholiques et l'opposition des intérêts mêmes de ses classes ; par les réactions des gouvernements, un moment épouvantés de la violence de la tempête, mais qui se ressaisirent ensuite ; par les contradictions inévitables que provoque cette « prétention des laïcs à vouloir diriger les affaires de l'Eglise ». Mais de ces di-

vers obstacles, aucun n'a su les arrêter dans leur marche en avant, et les catholiques sont arrivés aujourd'hui à posséder pour défendre leurs libertés, faire reconnaître leurs droits et servir leurs intérêts économiques, sociaux, religieux, une organisation des plus cohérentes et des plus complètes. C'est de cette organisation que nous voudrions donner ici une idée d'ensemble en dessinant sobrement les grandes lignes de son développement.

Trois années marquent les étapes de l'immense effort fourni : 1848 avec la création des *Assemblées générales des catholiques allemands ;* 1868 avec la formation d'un *Comité central des catholiques ;* 1890 avec le lancement de l'*Union populaire* ou *Volksverein.*

Jusqu'en 1868, l'organisation des catholiques se résume dans une Assemblée générale annuelle où se coordonne l'activité de quelques groupements professionnels. Peu à peu, les « Unions catholiques », les *Piusvereine* de 1848 se sont dissoutes comme il est fatal à tout ce qui n'a pour but que de protester ; et si, en quelques régions, elles ont donné naissance à des groupements professionnels, il ne faut s'exagérer ni l'ampleur de ces réalisations, ni l'encadrement des forces catholiques en cette première période. Entre 1848 et 1868, il existe sans doute des *Gesellenvereine*, unions d'apprentis, créées par le vicaire Kolping, des *Bauervereine*, unions de paysans, organisées par le baron Schorlemer-Alst, des *katholische Edelvereine*, unions catholiques de la noblesse, de l'évêque Ketteler, et un *Bonifatiusverein*, sorte de Propagation de la Foi et de Sainte-Enfance à l'usage intérieur ; mais ce n'est ni dans la multiplication relative de ces unions, ni même dans la coordination de leur activité qu'il faut chercher le trait dominant de cette première phase d'organisation. Bien plutôt se trouve-t-il dans le fait même des « Assemblées générales annuelles des catholiques » et dans l'état d'esprit que peu à peu elles engendrent. Vingt ans d' « existence en commun, de manœuvres d'automne », dira plus tard Windthorst qui n'y paraît pas alors, rapprochent de tous les « pays » d'Allemagne les militants de la cause catholique et nouent entre eux des relations qui porteront un jour leurs fruits. De ce contact en effet naît le sentiment de la « communauté catholique » et de l'identité des intérêts supérieurs, la conscience aussi de la force que donne cette cohésion, enfin la volonté de faire toujours et partout passer les intérêts de la religion avant ceux de la politique.

En 1868, à la veille du Kulturkampf, une forte conviction pénètre ces milieux et la voici : aux yeux des adversaires du catholicisme, protestants et légistes, les évêques ne représenteront jamais que « la Papauté », c'est-à-dire l'ultramontanisme ; pour eux, ils seront toujours les agents d'un pouvoir étranger au pays. A ce titre, princes et fonctionnaires ont beau jeu pour les disqualifier : aussi, quelques lois, de simples mesures administratives, peuvent suffire à entraver toute activité épiscopale. Ce n'est donc pas sur eux que doit compter le peuple catholique s'il veut conquérir ses libertés et faire reconnaître ses droits religieux. Les laïcs, au contraire, portion non négligeable de la nation allemande — ils sont alors tout près de la moitié — sont mieux en mesure de revendiquer hardiment l'égalité des droits avec les protestants puisque, citoyens comme eux de l'Etat, ils supportent avec eux l'égalité des charges. Qu'ils s'organisent donc et les évêques disposeront ainsi d'une véritable force pour appuyer leur action religieuse et sociale. A ces catholiques, d'ailleurs, les évêques n'apparaissent pas comme possédant seuls dans la société chrétienne le droit d'initiative en matière de défense ou d'organisation religieuse ou sociale. Les fidèles de l'Eglise ne sont pas, par leur baptême, limités dans l'exercice de leurs droits de citoyens. Ils gardent, autant que les protestants, la faculté de s'unir librement pour travailler au progrès social et à la prospérité de l'Etat, même en s'inspirant des principes de leur religion. S'ils respectent toutes les prérogatives canoniques de la hiérarchie et restent dans de sages limites, nul ne peut leur discuter ce droit. C'est donc comme citoyens que, prêtres et laïcs, sur un pied d'égalité parfaite, s'unissent alors pour travailler à étendre dans l'Etat les *libertés de l'Eglise*, à revendiquer pour l'enfance une *éducation chrétienne* et à promouvoir un *progrès social* largement entendu selon les principes chrétiens. De ces trois articles, les catholiques allemands ont fait, de 1848 à 1868, le programme de leurs Assemblées générales et de leur activité.

Cependant, vers 1866, les Assemblées ressentaient le besoin de parfaire leur organisation. Entre leurs réunions annuelles, un simple « Comité local » est décidément un agent de liaison insuffisant : les réalisations en souffrent, trop de résolutions demeurent à l'état de « vœux ». En 1868, le prince Charles de Loewenstein est nommé *commissaire général des Assemblées*, et son premier soin est de travailler à constituer un *Comité central des catholiques d'Alle-*

magne. Ce n'est pas sans se heurter à de pénibles oppositions qu'il y parvient, car l'évêque de Passau en particulier condamne publiquement et âprement « cette prétention de laïcs à régir l'Eglise de Dieu ». Pour sauver l'institution naissante, il faut que Pie IX intervienne de sa personne, et avec une promptitude dont la Cour de Rome n'est guère coutumière, le Pape envoie solennellement « ses plus chaleureux encouragements à ses chers fils, le prince de Loewenstein et tous les membres du Comité central des catholiques allemands ». En trois ans, ce Comité dispose d'agents dans tous les diocèses et les pays d'Allemagne ; en 1871, ils seront trois cents dirigés par un Conseil de sept membres.

Précisément en ces mêmes années, la situation redevenait critique en Allemagne pour le catholicisme. La Prusse, grisée par sa double victoire sur la Confédération germanique et sur l'Autriche, songeait à reconstituer dans l'Europe centrale un empire à son profit ; et en 1870-1871, elle n'attendait que de nouvelles victoires sur la France pour réaliser ce rêve. De l'Empire allemand restauré en janvier 1871, Bismarck veut aussitôt faire un « empire évangélique ». Sous son inspiration, conservateurs, conservateurs-libéraux, nationaux libéraux se coalisent pour travailler à l'organisation de l'Etat nouveau d'où seront exclues toutes les influences ultramontaines.

Jamais jusqu'alors les Assemblées générales ne s'étaient mêlées de politique. En 1848, les fondateurs de l'Union catholique ont formellement exclu du programme, polémique et politique, et la fraction catholique qui, de 1852 à 1863, siège à la Chambre des députés de Prusse, n'a rien de commun avec les Assemblées. Mais en 1869, sous la pression des événements, l'organisation d'un parti politique pour défendre dans tous les parlements les libertés religieuses paraît s'imposer comme une nécessité urgente. Cependant, dans le clergé, beaucoup s'opposent à ce qu'on laisse les Assemblées dégénérer en congrès politiques ; ils déplorent de voir l'organisation catholique s'aventurer hors du terrain solide des réalisations religieuses et sociales, où elles ont fait leurs preuves. Comme cependant de jour en jour l'orage devient plus menaçant, une « *union politique* » s'organise à Mayence en dehors des Assemblées. En plein accord avec le prince de Loewenstein qui demeure commissaire général de l'*Union catholique*, tous les membres du Comité central lui remettent l'un après l'autre leur démission pour

se consacrer entièrement à la lutte politique, et, comme par enchantement, l' « Union de Mayence » trouve ainsi les cadres d'une organisation politique qui embrassera tout le pays. Les relations créées depuis vingt ans par les Assemblées générales portent alors leurs fruits : des élections préparées par le *Mainzer Verein* sort le *Centre*, fraction parlementaire. Vingt ans plus tôt, le Kulturkampf aurait tué le catholicisme en Allemagne ; en 1871, il le trouvait préparé à recevoir ses attaques et à en triompher. Poursuivi par la haine du chancelier et les tracasseries administratives, le Mainzer Verein pourra disparaître : les « Unions du Centre » lui survivront dans toute l'Allemagne catholique et elles assureront désormais l'éducation politique du peuple dont la fraction parlementaire défendra les droits au Reichstag et dans les Landtags.

Alors, pendant six ans, la guerre religieuse sévit alors en Allemagne : la Prusse n'a bientôt plus un évêque et douze mille cures sont vacantes. C'est le moment que la Providence a choisi pour récompenser la largeur d'esprit de cet épiscopat qui a laissé l'élément laïque prendre en mains la défense de l'Eglise, de ce clergé qui n'a voulu travailler avec lui que sur un pied d'égalité. Bismarck est obligé de s'avouer vaincu : la résistance d'une minorité organisée a triomphé de l'omnipotence de l'Etat.

Dès 1871, en plein Katholikentag de Mayence, Moufang, supérieur du grand séminaire de cette ville, en avait prévenu le chancelier. « Les quatorze millions de catholiques allemands, s'était-il écrié, ne constituent sans doute que le tiers du nouvel Empire, mais je vous l'affirme, ce n'est pas le plus mauvais tiers, et si l'on s'en prend à lui, on verra quelle profonde conviction vit en nous : *on verra tout crouler plutôt que la foi s'ébranler au cœur du peuple allemand.* Le peuple catholique tout entier, le clergé, les curés, tous ceux qui ont charge d'âmes, tous nos évêques tiendront bon, non comme des révolutionnaires qui bravent le pouvoir, mais comme des hommes forts de leurs droits et de leur conscience. »

Acharnées à dénoncer dans le catholicisme « une organisation politique étrangère plus qu'une véritable religion », les gazettes libérales et protestantes affecteront désormais de ne voir dans les Assemblées générales que des congrès du Centre. En réalité, les deux organisations sont absolument distinctes et tout à fait indépendantes l'une de l'autre. « Les Assemblées annuelles des catholiques, dira le Dr. Porsch au Congrès de Ratisbonne en 1904, sont restées fidèles

aux traditions de leurs origines : elles n'ont pas dégénéré en congrès politique du Centre ; elles ne s'inspirent même pas du parti du Centre. C'est le contraire qui est vrai. La voix du peuple catholique dans sa représentation la plus qualifiée inspire et dirige ses chefs, et c'est le Centre, parti politique, qui s'efforce de se pénétrer de l'esprit et des travaux des congrès pour leur donner corps dans la législation et dans la vie publique. »

Ainsi, les « libertés de l'Eglise », premier article du programme de l'Union des catholiques allemands, avaient désormais leur garantie dans une organisation politique : le Centre. En réaliste obstiné, le prince de Loewenstein espérait bien obtenir des Assemblées que le « progrès social » et l' « éducation chrétienne » eussent un jour aussi les leurs.

Bien avant 1848, la question sociale avait préoccupé les catholiques allemands. Le vicaire Kolping montrait alors le chemin des véritables solutions dans les groupements professionnels, et il organisait les apprentis. En 1848, Ketteler, simple curé de campagne en Westphalie et député à l'Assemblée nationale de Francfort-sur-le-Mein, analyse, dans « six prédications sociales » qu'il donne dans la cathédrale de Mayence, les causes de la désorganisation sociale et du malaise économique. Au nom de l'éminente personnalité religieuse de l'homme, il y dénonce avec une vigueur et une claire vue de « prophète » la malfaisance des doctrines libérales. Mais l'heure n'était pas encore aux réalisations pratiques. En 1869 seulement, l'Assemblée de Dusseldorf se donnait une « commission des questions sociales », mais le Kulturkampf vint presque aussitôt entraver toute action positive. Aussi, lorsqu'en 1878 le chancelier renonçant à la lutte, l'Assemblée générale d'Aix-la-Chapelle (1879) put renouer la tradition, elle émit aussitôt le vœu qu'on procédât sans plus de retard à l' « organisation ouvrière ». Dès l'année suivante, un industriel, Brandts, et un jeune vicaire, l'abbé Hitze, créent à Munchen-Gladbach l'*Arbeiterwohl*, association des amis de l'ouvrier. Par des ordonnances de travail, par des congrès d'études et de propagande, par des réalisations pratiques surtout, la classe ouvrière se vit peu à peu dotée d'un chef-d'œuvre d'organisation et de législation, fruit de la science et de l'expérience inspirées par une ardente charité chrétienne.

Mais ces réalisations partielles ne suffisaient pas à Windthorst. Le « vieux lion mourant » voulait une institution de rééducation sociale et religieuse qui embrassât la nation catholique dans son ensemble et l'engageât tout entière dans un mouvement de réorganisation sociale fondée sur les principes chrétiens. Depuis les débuts du Kulturkampf, il reprochait amèrement à ses auteurs d'abord, puis ensuite à la *Ligue protestante pour la défense des intérêts du protestantisme allemand* (1886), cette guerre stérile menée contre le catholicisme au détriment d'un travail de réorganisation sociale dont les classes populaires avaient le plus urgent besoin. Comme pour l'appuyer, le socialisme faisait alors à travers toute l'Allemagne d'immenses progrès. En février 1890, le jeune empereur Guillaume II, conquis par cette pensée généreuse, mais également soucieux de dégager l'évangélisme de la lourde responsabilité que les orateurs du Centre lui faisaient endosser, prit l'initiative d'un programme de réformes sociales en faveur des ouvriers. Aussitôt, Rome, piquée d'être prévenue par les rescrits impériaux, lance une lettre aux évêques d'Allemagne pour leur rappeler que l'amélioration morale et matérielle des conditions d'existence des classes laborieuses est aussi un devoir de l'Eglise, et Léon XIII, qui ne cache pas son admiration pour « son grand précurseur », Ketteler, annonce un document pontifical sur la Condition des Ouvriers (1891).

Mais entre les rescrits et l'encyclique, Windthorst a réussi à doter enfin les catholiques allemands d'une organisation sociale de premier ordre : le *Volksverein* ou Union populaire. Une pléiade de maîtres, de chefs, d'orateurs, préparés dans des cours spéciaux, d'innombrables assemblées populaires et surtout l'armée des « hommes de confiance » vont maintenant initier le peuple à l'organisation de toutes les branches du travail, à la législation qui le concerne, à la vie corporative, à la défense de ses intérêts. Par ses publications et ses hommes de confiance, l'Union populaire, « association des associations », vivifie désormais toutes les autres unions catholiques, et son inlassable activité donne au mouvement d' « organisation du peuple sur la base de la profession » une impulsion et une force qui gagnent tous les milieux et triomphent de tous les obstacles.

En 1871, une statistique des unions catholiques allemandes, dressée sur la demande de l'Assemblée de Bamberg par le chanoine

Marx, de Trèves, témoignait que les catholiques n'avaient pas attendu les progrès des socialistes pour s'essayer à satisfaire les aspirations des humbles vers plus de justice ; la nouvelle édition revue et mise à jour que, trente-sept ans après la formation du Volksverein, (1927) le P. Krose en donne dans son « Manuel ecclésiastique » prouve une singulière activité dans tous les domaines imaginables. Aujourd'hui, un immense réseau d'associations populaires — plus de 250 fédérations d'importance diverse — enlace toutes les conditions sociales. Chaque groupe garde son autonomie et sa liberté d'action, mais tous voisinent, prêts à se rapprocher aux jours de lutte, de manifestation ou d'action commune, selon cette devise si énergique dans sa lumineuse concision : *getrennt marschieren, vereint schlagen*, marcher séparés, frapper tous ensemble. Devant cette force, on comprend que les adversaires hésitent.

Il n'est pas jusqu'à la charité qui ne se trouve actuellement organisée pour défendre ses droits et améliorer le rendement de ses entreprises. En 1914 déjà, un *Caritasverband*, fédération de charité, digne pendant du Volksverein, groupait et vivifiait de son esprit un grand nombre d'établissements et d'associations ; depuis, la guerre, avec son blocus économique, et la paix, avec ses douloureux problèmes, sont venus successivement décupler son importance. Aujourd'hui reconnu par tous les évêques d'Allemagne comme représentant la charité de l'Eglise, le Caritasverband, dont l'office central est fixé à Fribourg-en-Brisgau, groupe en neuf commissions professionnelles — « le parlement de la charité catholique » — plus de 94 fédérations d'établissements ou d'associations laïques de charité.

En prenant en mains la direction des Assemblées avec le titre de commissaire général, le prince de Loewenstein s'était fait une règle de ne jamais laisser passer un « *vœu* », une « *résolution* » sans chercher qui serait chargé de pourvoir à son exécution. On voit ce qu'un tel principe a enfanté pour le plus grand bien des catholiques allemands. Après les « libertés de l'Eglise », le « progrès social » a, lui aussi, trouvé les organisations capables de faire de lui, chaque jour davantage, une réalité.

L' « éducation chrétienne » cependant, objet constant de la préoccupation des Assemblées depuis plus de cinquante ans, n'avait pas encore, au début du xx^{e} siècle, reçu le même appui. La volonté persévérante d'un conseiller de Cour d'appel, le Dr. Wilhelm Marx,

futur chancelier, l'en pourvut en 1911 par la création d'une *katholische Schul-und Erziehung Organisation*, organisation pour l'école et l'éducation catholique. Il était temps d'ailleurs, car sous couleur d' « école unique », de nouvelles menaces grondaient contre l'enfance chrétienne, et la guerre qui allait venir, loin d'écarter l'orage, ne ferait que rendre ses foudres plus dangereuses. Autour d'un Office central pourvu de filiales dans chacun des Etats de l'Empire se groupent aujourd'hui neuf fédérations professionnelles d'écoles libres de caractère divers et quatorze associations qui rassemblent tous les catholiques voués à l'éducation ou à l'enseignement. L'armure est, semble-t-il, désormais complète, tant pour la conquête que pour la défense.

Il faut souligner ici avec quel à-propos ont surgi l'une après l'autre toutes ces créations : toutes en effet se sont trouvées sur pied lorsque se fit sentir leur nécessité. Le Centre est en germe dans le Comité central des Assemblées générales quand éclate le Kulturkampf ; le Volksverein naît de l'Arbeiterwohl lorsque, au sortir des guerres religieuses, les masses ouvrières inclinent vers le socialisme ; le Caritasverband est prêt à secourir les souffrances populaires quand surviennent la guerre puis la paix, avec toutes leurs conséquences douloureuses ; l'Organisation catholique de l'école et de l'éducation enfin est armée pour soutenir la lutte scolaire et lui arracher l'école confessionnelle lorsque, au sortir de la révolution, l'empire républicain prétend unifier l'enseignement sur la base de la neutralité. Ainsi, quelque difficulté qui ait surgi, les catholiques allemands ne semblent pas avoir jamais été surpris. Ce bienfait, ils le doivent, nul ne le conteste, à leurs Assemblées générales annuelles. « Dans l'organisation des catholiques d'Allemagne, disait en août 1887 à l'Assemblée de Trèves le comte de Ballestrem, l'Assemblée générale occupe une place spéciale... Je dirais volontiers que par elle nous tâtons en quelque sorte le pouls du peuple catholique... Par elle nous apprenons encore à connaître le sentiment général sur les diverses questions qui surgissent chaque jour et spécialement sur la situation changeante des affaires politiques et religieuses. »

Ce sentiment, cette situation, les Assemblées ne négligent rien pour les connaître avec toute l'exactitude possible et, pour mieux

tâter le pouls du peuple catholique allemand, elles se sont enrichies d'un merveilleux instrument de précision.

En 1901, l'Assemblée d'Osnabruck déclarait souhaitable la création d'un Bureau de statistique ecclésiastique. Six ans plus tard, un Jésuite, le P. Krose, publiait le premier de ses *Kirchliches Handbuch* dont les députés catholiques Ersberger et Groeber soulignaient devant l'Assemblée de Dusseldorf (1908) le puissant intérêt. Bientôt une *Zentrale fur kirchliche Statistik* s'établissait à Cologne, où elle est aujourd'hui en pleine activité. Désormais, la « nation catholique allemande » est régulièrement recensée et toutes ses forces sont dénombrées et classées. En mesure de mieux connaître ses blessures, ses maladies, ses points faibles, elle peut aussi mieux discerner les périls de l'avenir et y parer par des remèdes préventifs appropriés.

On s'émeut parfois vite à l'étranger des dissensions qui soudain se révèlent parmi les catholiques allemands, comme s'ils ne les avaient pas toujours connues. A l'Assemblée générale des catholiques tenue à Mayence en 1892, le comte Ballestrem, vice-président du Reichstag et successeur de Windthorst à la tête du Centre, s'exprimait en ces termes : « Je ne voudrais pas finir sans rappeler une légende qui d'ordinaire a cours en été : celle de notre désunion, celle d'un parti conservateur et d'un parti démocratique au Centre. Si on entend par démocrate un homme qui intervient pour la défense des droits constitutionnels reconnus au peuple, tous les membres du Centre sont démocrates ; si on entend par conservateur celui qui veut le maintien et la mise en œuvre des résultats acquis, tous les membres du Centre sont conservateurs. Telle est notre situation. L'histoire d'une aile démocratique et d'une aile aristocratique est un conte des journaux libéraux... Non, le Centre est uni, plus uni que jamais... Il ne fait qu'un dans les questions politiques. Qu'on garde son opinion personnelle sur tel ou tel point de détail, je n'y vois aucun inconvénient ; mais dans toutes les grandes questions nous sommes unis, plus unis qu'aucun autre parti. Cette union du Centre a toujours existé, bien plus intime que nos libéraux ne l'ont cru... Nous sommes unis et nous continuerons à l'avenir à combattre tous ensemble pour la vérité, la liberté et le droit. »

Ce n'est pas d'aujourd'hui, on le voit, que les gazettes annoncent la dissolution du Centre et l'effondrement de la puissante organisation catholique. Mais l'organisation catholique est indépendante du

Centre qui n'en est qu'un élément. Un déchirement se produirait-il dans ce parti politique composé en fait de groupes fort hétérogènes, que, vraisemblablement, la *Ligue protestante pour la défense des intérêts du protestantisme allemand* ne tarderait pas, par ses attaques, à y reformer l'unité. « Aussi longtemps, écrivait en 1904 dans le *Berliner Zeitung* le baron de Gerlach, député protestant, que les congrès comme celui de Ratisbonne pourront se réunir chaque année en Allemagne, la tour du Centre restera inébranlable. Bien des partis donneraient tout au monde pour mettre sur pied un semblable congrès, mais avec tout l'or du monde, ils ne réussiraient pas. Seules les Assemblées catholiques savent embrasser et unir toutes les conditions sociales, depuis le prince souverain dans l'Empire jusqu'au plus pauvre ouvrier ; le lien religieux s'y affirme supérieur à toutes les compétitions d'intérêt. C'est là ce qui donne au Centre sa puissance et aux Assemblées leur caractère imposant. »

C'est donc aux Assemblées générales, bien plus qu'au Centre, que les catholiques allemands doivent en définitive leur union et toutes leurs libertés. Avec le comte de Ballestrem, ils sont profondément pénétrés de cette conviction qu'*en dehors de cette organisation*, ils n'ont aucune garantie pour la solidité de leur union. Quant à savoir s'ils tiennent ferme à cette institution qui a fait ses preuves, et s'ils sauront maintenir ces Assemblées annuelles, le succès récent, et encore inouï dans les annales des congrès, des Katholikentage de Breslau (1926) et de Dortmund (1927) est une réponse qui dispense largement de toute autre.

PIERRE DELATTRE.

Chronique d'apologétique

I. Cours élémentaires et ouvrages généraux :

1. Abbé L. Em. Lemire, *Apologétique*, Préface par le R. P. Adhémar d'Alès, in-12, XV-463 p. Tours, Cattier, 1926.
2. Abbé J.-M. Gidrol, Les raisons de notre croyance, III. *La vraie Eglise*, in-12, 264 p. Paris, Lefebvre, 1926.
3. Chanoine Lahargou, *Nouveau cours d'apologétique*, in-12, VIII-566 p. Paris, de Gigord, 1927.
4. Chanoine Lahargou, *l'Eglise et ses témoins dans le monde*, in-12, 307 p. Paris, de Gigord, 1927.
5. Alois Schmitt, *Katholische Apologetik*, in-12, VI-100 p. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1927.
6. Prince d'Altara Colonna, *Dialogues contradictoires*, Paris.
7. François Meurant, *l'Enigme de la Vie et de la Souffrance*, 266 p. Dijon, Publications Lumière, 1927.

II. Biographies et essais de convertis.

8. L. Levaux, *Quand Dieu parle*, in-12, XVI-277 p. Paris, Bloud et Gay, 1927.
9. J.-R. de Havilland, *Newman*, 152 p. Dijon, Publications Lumière, 1927.
10. J.-D. Folghera, O. P. *Newman Apologiste*, in-12, 256 p. Paris, Desclée, 1927, 12 fr.

III. Introduction à la théologie.

11. G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la Théologie*, in-8, XII-414 p. Paris, Bloud et Gay, 1926.

IV. Dieu.

12. Abbé C. Martineau, *Essai sur les rapports entre la notion d'obligation morale et la connaissance de Dieu*. Thèse de Doctorat en théologie. 320 p. (polycopie).

V. Le miracle.

13. A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, in-8, XXXV-390 p. Bruges, Beyaert, Paris, Gabalda, 1927.

VI. Jésus-Christ.

14. E.B. Allo, *Le scandale de Jésus*, in-12, 276 p. Collection la Vie Chrétienne, Paris, Grasset, 1927, 12 fr.

15. Leone Tondelli, *Gesu nella storia al centro della critica biblica*, in-12, 306 p. Milan « Vita et Pensiero ».

VII. L'Eglise.

16. Ch. Journet, *L'Union des Eglises*, in-12, 301 p. Collection la Vie chrétienne, Paris, Grasset, 1927, 12 fr.

17. Max Pribilla, S.J. *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, in-12, 79 p. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1926.

18. R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, in-12, XII-655 p. Paris, Bonne Presse, 1925.

I

C'est un heureux signe des temps que l'abondante floraison de manuels élémentaires d'apologétique. Ils surgissent de toutes parts et le fait suppose qu'il y a un public pour s'y intéresser, probablement même en dehors des collèges ou des écoles auxquels ils sont directement destinés, et que les maîtres de l'enseignement secondaire chargés de l'instruction religieuse se rendent compte de l'importance de leur mission et apportent à la remplir une conscience qui se traduit par un double effort d'information exacte et d'assimilation personnelle.

1. Dans sa présentation des questions que comporte l'apologétique, Dieu, le Christ, l'Eglise, M. Lemire a résolument adopté la méthode qui consiste non à commencer par exercer une sorte de doute méthodique sur les thèses classiques de l'apologétique pour les prouver par la raison, mais à poser d'abord l'enseignement catholique pour montrer ensuite que la raison non seulement ne condamne pas mais confirme cet enseignement. Cette manière de procéder a l'avantage d'être conforme au mouvement normal de la pensée des jeunes chrétiens, qui, en possession de la vérité, n'ont pas à en faire table rase pour la justifier ; elle est traditionnelle et elle est d'accord avec les exigences d'une méthode positive telle que le

préconisait l'abbé de Tourville. Un appendice précieux contient la réponse à quelques objections courantes.

2. Le volume sur *La vraie Eglise* de M. Gidrol contient un exposé exact et bien documenté des thèses classiques sur la véritable Eglise. Serait-il permis d'exprimer le vœu que les traités élémentaires eux-mêmes, appliquant à l'Eglise la méthode indiquée plus haut, esquissent la justification du catholicisme non seulement à partir des intentions du Christ, mais en partant de l'Eglise elle-même, conformément aux indications du Concile du Vatican ?

3. M. le chanoine Lahargou, dans son *Nouveau Cours d'apologétique*, se montre d'un bout à l'autre soucieux d'information exacte et actuelle. Il consacre un chapitre préliminaire à l'histoire de l'apologétique, aux diverses méthodes qu'elle comporte, aux résultats qu'on peut en attendre. Il fait aussi précéder la démonstration de l'existence de Dieu d'un chapitre sur le fait religieux et ces quelques traits suffisent à montrer le souci qui l'anime de s'adapter exactement aux besoins des esprits d'aujourd'hui, tout en se ralliant, semble-t-il, à la conception de l'apologétique chargée non de justifier après coup la foi, mais de passer par des démarches rationnelles de l'incroyance à la foi.

4. Un second volume consacré à l'*Eglise et ses témoins dans le monde* complète très heureusement par des données historiques anciennes et récentes le cours d'apologétique.

5. D'Allemagne nous parvient la très brève *Apologétique catholique* de M. Aloïs Schmitt, qui est un résumé des principales idées que l'écolier chrétien doit repasser en son esprit pour « penser sa foi religieuse et la penser avec force et précision ».

6. Si l'appareil scolaire des manuels risquait de rebuter des esprits préoccupés d'ailleurs de quelques-uns des grands problèmes que tout homme réfléchi cherche à résoudre, on pourrait lui conseiller les *Dialogues contradictoires* sur la Destinée et la Douleur humaines du Prince d'Altara Colonna. Malgré ce que la forme dialoguée a d'un peu factice, elle rend peut-être la démonstration plus facile à suivre par la variété qu'elle y introduit. Le loyal souci de ne pas diminuer la pensée des contradicteurs est indéniable. L'inconvénient, malgré la justesse des réponses de l'auteur, peut être celui des conférences contradictoires. Certains esprits simplistes risquent de retenir l'objection plus aisément que la réfuta-

tion, qui est faite de nuances exprimées avec mesure. Mais l'avantage est aussi celui des conférences contradictoires pour les hommes de bonne foi qui savent par cœur toutes les objections et n'ont pas eu l'occasion d'entendre encore la réponse catholique.

7. Autour du problème de la souffrance, M. Meurant, sous le titre de *l'Enigme de la Vie et de la Souffrance*, groupe bien des considérations qui constituent comme une mise en valeur des raisons de croire au christianisme pour les lumières et les forces qu'il apporte à la solution du problème théorique et pratique de la destinée et spécialement de la souffrance. Une pensée élevée, généreuse, une réflexion personnelle d'autant plus saisissante qu'elle se tourne en méditation et vient de quelqu'un qui a souffert, et qui, sans se mettre en avant, trouve dans sa propre expérience le secret de vivifier la sagesse théorique, font de ce petit volume sans prétentions une brochure bienfaisante pour les esprits que la vie et la souffrance elle-même amènent à réfléchir sur ces graves sujets.

II

8. L'apologiste a toujours fort à gagner à rester en contact avec les âmes vivantes, notamment celles des convertis. En lisant *Quand Dieu parle* de M. L. Levaux, il verra comment la grâce a conduit un intellectuel et un littérateur imbu des idées « modernes », au sens mauvais comme au sens bon de ce mot, — vers la foi catholique. Les hommes, des poètes, puis Léon Bloy, malgré ses outrances et à la faveur de sa riche vie spirituelle, enfin les événements — les tranchées de l'Yser, — ont servi d'instruments à la Providence surnaturelle. Comme beaucoup de convertis, dans l'effort de réaction contre son passé, l'auteur se montre un peu « tout d'une pièce », et, dans ses réprobations comme dans ses admirations mêle des éléments étrangers à la doctrine catholique ; petit travers sans inconvénient pour des lecteurs avertis, mais qui pourrait faire croire à tort aux non-initiés que le catholicisme est lié par exemple à telles formes politiques.

9. Ce n'est certainement pas par le manque de nuances que doit être caractérisé l'illustre converti de l'anglicanisme devenu le Cardinal Newman. Bien que sa vie commence à être beaucoup mieux connue des catholiques, en dehors de l'Angleterre, il y a toujours profit à leur présenter cette admirable figure d'un intellectuel raffi-

né à la foi d'enfant, d'une personnalité très vigoureuse et indépendante soumise du fond du cœur à l'autorité de l'Eglise. On a donc fait œuvre utile en traduisant la petite brochure anglaise que M. de Havilland lui a consacrée.

10. Le R. P. Folghera a voulu mettre ses lecteurs à l'école de la pensée newmanienne, et sous le titre de *Newman apologiste*, il résume, il explique et il cite quelques-unes des études de Newman sur plusieurs sujets intéressant surtout la justification du catholicisme en face de l'anglicanisme, notamment sur l'Eglise et les Eglises, les catholiques et leurs ennemis, le culte de la Sainte-Vierge, l'Infaillibilité. En outre un chapitre est consacré au miracle, et il est précédé d'une étude plus générale sur l'évolution religieuse de Newman. L'influence du grand converti continue à se faire réellement sentir dans le renouveau d'intelligence et de sympathie à l'endroit du catholicisme qui se manifeste dans l'anglicanisme. C'est pourquoi le P. Folghera a placé son livre sous la protection du patron illustre et d'un des participants des « Conversations de Malines », le Cardinal Mercier et l'abbé Hemmer. La lettre du Cardinal à son clergé sur les Conversations fameuses sert d'avant-propos et M. l'abbé Hemmer a écrit une préface.

III

11. Quel but s'est proposé M. G. Rabeau en écrivant son *Introduction à l'étude de la théologie*, il nous le dit lui-même en sa préface. Il s'agit d'abord de révéler aux incroyants soucieux de s'informer exactement que la théologie existe et qu'elle est vraiment une science, fait que trop souvent ils ne semblent pas soupçonner, si l'on en juge par leur ignorance totale ou partielle de nos théologiens, alors même qu'ils traitent ex professo de la religion et de la foi. L'ouvrage est également destiné aux croyants instruits, chez qui très fréquemment subsiste, au grand détriment de leur foi, une disproportion scandaleuse entre le développement de leur culture profane et leur science religieuse réduite à quelques souvenirs d'un catéchisme élémentaire. Enfin, il s'adresse aux clercs pour leur faciliter la vue synthétique des connaissances théologiques et leur signaler judicieusement les auteurs qu'ils auront le plus de profit à consulter.

C'est donc un guide qui présente aux voyageurs la carte du pays

qu'ils devront parcourir. Il en résulte que ce livre, qui est lui-même une synthèse et un résumé, ne saurait être analysé d'une manière détaillée chapitre par chapitre : il veut être lu. Mais après en avoir indiqué succinctement le contenu, il conviendra d'en dire les mérites, d'en signaler, au moyen de quelques échantillons de la science et de la manière de l'auteur, la haute valeur de suggestion et la richesse d'information.

La première partie traite de l'objet de la théologie, recherche qui n'est pas inutile, puisque « d'une part on est porté, parmi ceux qui croient, à la scinder en deux parties, l'une philosophique, l'autre historique, et à en détruire l'unité ; et ceux qui n'ont pas la foi déclarent qu'elle n'existe pas » (p. 1).

Le chapitre premier étudie le problème spéculatif posé par l'existence du fait religieux, de la nécessité de la religion. Au chapitre II, l'auteur examine les solutions insuffisantes fournies par des historiens, à savoir le naturisme et l'animisme. Il consacre le chapitre III à l'exposé et à la critique des théories des sociologues, et le chapitre IV aux théories des psychologues. L'examen des solutions des philosophes emplit le chapitre V, et la conclusion est que les tentatives pour réduire la religion à des causes purement naturelles à l'exclusion du surnaturel, demeurent vaines parce qu'elles reposent sur la négation à priori du surnaturel et qu'elles méconnaissent ainsi les faits les plus évidents de l'expérience religieuse authentique et contrôlée. Le chapitre VI envisage le problème pratique de la religion tel qu'il est posé par la vie, tel qu'il s'impose à tous, à la différence des problèmes purement scientifiques que beaucoup peuvent se dispenser d'étudier, et dans le chapitre VII s'affirme, sous le titre de la Religion surnaturelle, la conclusion : à savoir que la question du surnaturel s'impose, et que la religion catholique seule se déclarant absolument surnaturelle et en présentant les garanties, une introduction à la théologie doit être l'introduction à la théologie catholique.

En somme, cette première partie (pp. 1-113) coïncide — et c'est ce qui en fait l'intérêt pour l'apologétique — avec cette partie du traité *de Vera religione* qui établit la nécessité de la religion et la nécessité de la révélation et aboutit à justifier la notion de la foi comme adhésion à un témoignage divin, conception sur laquelle repose tout l'édifice de la théologie catholique. Cette justification est très bien conduite, appuyée sur la connaissance exacte des po-

sitions actuelles de la pensée incroyante aussi bien que des exigences de l'orthodoxie catholique touchant le surnaturel.

La seconde partie est consacrée à *la méthode* de la théologie. Après avoir précisé en un premier chapitre les notions de révélation, de mystère, de dogme et de surnaturel, l'auteur consacre un second chapitre à marquer exactement la situation de la théologie par rapport aux autres sciences et après en avoir noté l'originalité et l'unité, il montre qu'elle apparaît « non comme une science particulière, ni comme une philosophie, mais comme une connaissance supérieure à la science et à la philosophie qui les domine toutes, ...et fonde leur unité supérieure » (p. 142). Le chapitre III traite des *données générales de la théologie*, à savoir : la vie chrétienne, l'histoire et fait voir comment l'observation et l'analyse s'appliquent à ces données. Le chapitre IV est consacré à *l'Esprit de foi*. Toute discipline scientifique est caractérisée non seulement par des procédés techniques de recherche, mais par un esprit, par une orientation de l'activité intellectuelle. C'est pourquoi de même qu'il y a un esprit mathématique, un esprit historique, il y a un esprit théologique qui est l'esprit de foi, et en s'appliquant à le caractériser on ne fait pas directement œuvre d'édification, mais véritablement œuvre de science. Très longuement (pp. 178 à 229), l'auteur s'applique à décrire dans les chapitres V et VI, le mécanisme de *la spéculation théologique*, en étudiant successivement les matériaux du raisonnement, termes et propositions, et les raisonnements.

Cette partie de l'ouvrage est sans doute moins aisément accessible à des débutants, mais même s'ils ont besoin d'y revenir à plusieurs reprises pour en acquérir la parfaite intelligence, il y recueilleront dès l'abord l'impression d'un esprit parfaitement au courant des procédés de la recherche scientifique dans l'ordre profane et qui, par des rapprochements fréquents et justes, fait toucher du doigt le caractère vraiment scientifique de la méthode théologique. Et les théologiens plus avertis ne manqueront pas d'apprécier la parfaite maîtrise d'un auteur qui, possédant à fond les connaissances des diverses branches de la théologie, en use avec une aisance souveraine pour illustrer d'exemples empruntés aux traités les plus divers tout ce qu'il dit des termes, des propositions, des raisonnements, en un mot des procédés de la science théologique.

La Troisième partie traite des *Sciences auxiliaires de la théologie*. Les unes sont des instruments qui servent à découvrir, interpréter et ordonner les données révélées dont la théologie cherche ensuite l'intelligence : « ces sciences instrumentales sont donc préparatoires ». Il en est d'autres que l'auteur appelle, « pour bien marquer le parallélisme et l'opposition, exécutoires » (p. 234). Aux premières sont consacrés les chapitres II, *la Philologie sacrée* : III, *la Théologie biblique et l'histoire des dogmes ;* aux secondes, les chapitres IV, *Psychologie religieuse et théologie ;* V, *la Théologie pastorale* (didactique pastorale, liturgie, direction des âmes, science canonique).

Trois appendices d'inégale longueur complètent l'ouvrage, consacrés respectivement à une Esquisse de l'histoire de la théologie (pp. 323-354), à une Esquisse de l'histoire de l'Introduction à la théologie (pp. 361-375) ; enfin au rôle des faits extérieurs (extraordinaires) dans l'interprétation des faits de conscience religieuse ainsi que des tables alphabétiques des noms d'auteurs et des matières achèvent de faire de ce livre un précieux et commode instrument de travail.

Ce qui frappe au premier abord c'est le caractère compréhensif de cette étude dont les matériaux sont puisés d'une part aux meilleures traditions théologiques et d'autre part chez les modernes théoriciens des méthodes scientifiques ; ces éléments divers n'étant pas seulement juxtaposés par l'effet d'un éclectisme artificiel mais intégrés dans une synthèse cohérente. Une pensée personnelle nourrie de la tradition inspire d'un bout à l'autre cet effort de progrès scientifique dans la fidélité totale aux exigences de la doctrine catholique.

Les exemples abondent des suggestions précieuses offertes au lecteur. Qu'il suffise d'en noter au passage quelques-unes parmi celles qui intéressent plus directement l'apologiste.

L'auteur est de ceux qui se rallient à la thèse que l'apologétique fait partie de la théologie comme le parvis rentre dans le plan d'un édifice. « L'apologétique n'est pas une science distincte de la théologie, mais une fonction de cette science, qui en suppose les principes et use de ses méthodes... l'apologétique est la fonction défensive de la théologie, et ne s'en sépare pas plus que la réfutation du scepticisme ne se sépare, en logique, de l'étude

du principe de la pensée » (p. 232). Il semble en effet, ajouterons-nous, qu'une justification rationnelle de la foi doit partir de cette foi comme d'un fait dont il s'agit de montrer qu'il s'impose légitimement à la raison naturelle encore qu'il la dépasse. Le croyant fait, si l'on peut dire, la théorie de son cas, pour manifester qu'il n'est contraint à aucun déréglement dans l'usage de sa raison et que celle-ci doit au contraire aboutir à agréer la foi. Même s'il s'adresse à des incroyants, le théologien ne saurait faire abstraction de ce que l'Eglise lui enseigne sur la nature et les conditions de la foi. Il aura seulement le souci, pour aider les chercheurs à parvenir à la foi, de choisir des points de départ acceptés par eux — et c'est ce que fait M. Rabeau dans la première partie de son livre, quand il discute les théories naturalistes de la religion — sans oublier d'ailleurs à aucun moment que l'adhésion au *Credo* n'est pas le résultat de la seule recherche intellectuelle, mais qu'elle est l'œuvre de la bonne volonté sollicitée par la grâce.

Cette attitude positive qui consiste à partir des faits bien constatés pour amener les esprits sincères à les reconnaître, en dépit de leurs préjugés et de leurs répugnances, inspire aussi notre auteur toutes les fois qu'il parle du surnaturel et notamment du miracle. Et il n'a pas de peine à montrer, en prenant pour ainsi dire l'offensive, combien contraire à la méthode scientifique est le procédé des penseurs incroyants qui, étudiant le fait religieux, écartent à priori les faits extraordinaires. « Il est vrai que, de ces faits, on affecte de ne pas parler, comme s'il était inutile d'en parler, parce qu'entre gens de doctrine il est entendu par avance que le miracle est une imagination des êtres simples. Cependant tels de ces faits sont établis par des témoignages aussi solides que n'importe quel fait historique, et entourés de circonstances qui en garantissent la réalité » (p. 43). Et, avec juste raison, l'auteur a consacré l'appendice III (pp. 376-383) à développer et à illustrer d'exemples l'affirmation qui précède.

Autre suggestion intéressante pour le traité de la foi et l'apologétique. Il s'agit de la valeur rationnelle de la foi des simples. Sans aborder directement la controverse fameuse touchant la certitude relative ou absolue de la crédibilité chez les fidèles ignorants de tout exposé scientifique des raisons de croire et peut-être incapables d'en apprécier la valeur technique, M. Rabeau semble bien la trancher pour sa part en accordant aux simples la pos-

session de ce que les théoriciens appellent une certitude *vulgaire*, c'est-à-dire non scientifiquement analysée, mais néanmoins *absolue*. « Le croyant sait, par une expérience individuelle, par une activité de logique personnelle, ce qu'est la vie chrétienne et les vérités qui la fondent. Sans doute, il serait d'ordinaire très embarrassé, s'il lui fallait exprimer en concepts successifs, en syllogismes enchaînés, ce que renferme cette expérience informée de logique, bien que la richesse de son assentiment puisse fournir à la spéculation une énumération inépuisable de points de vue et de preuves. Car, dans la certitude immédiate de la foi des humbles, sont déjà contenus en puissance les arguments discursifs de l'apologétique » (p. 150) « La pratique, soit celle personnelle du sujet, soit celle sociale des chrétiens qu'il voit vivre et de l'Eglise sainte, rend aisément accessible une intuition en bloc du christianisme et de son indiscutable valeur de vérité... » (p. 151).

Signalons enfin une pensée particulièrement chère à l'auteur, pensée qui revient à maintes reprises au cours de son travail et paraît très juste et opportune. C'est qu'il ne convient, ni dans l'étude spéculative de la théologie, ni dans ses applications pratiques telles que l'enseignement du catéchisme, de séparer d'une manière absolue la doctrine et la vie, le dogme et la morale, car ce sont, à le bien prendre, deux parties d'un organisme vivant qui sont dans une continuelle, féconde et nécessaire interdépendance dans la réalité concrète de la vie chrétienne : « Quant à la division de dogmatique et de morale, quoi qu'il en puisse être de son utilité pédagogique, elle ne repose absolument sur rien : toute la connaissance de Dieu vise à l'aimer, à le servir, et à l'inverse tous les devoirs reposent sur des vérités dogmatiques. Et elle est dangereuse : la connaissance purement spéculative risque de se dessécher et de se perdre dans les abstractions et les subtilités ; la morale, isolée du dogme, devient une casuistique insupportable. » (p. 232).

Ces remarques nous semblent particulièrement intéressantes pour l'apologétique. S'il est vrai, comme on l'a souvent et justement redit, que l'exposé de la vérité chrétienne est la meilleure et la plus efficace des apologies, il faut entendre cette affirmation sous le bénéfice des observations précédentes. La foi chrétienne s'impose à l'âme droite, comme une solution incomparable du problème de la vie, mais cela suppose que la doctrine y est présentée en fonction de la vie qu'elle suscite et inspire, les attitudes pratiques du

chrétien se présentant comme une réalisation concrète et une incarnation de son *Credo*. Et tel converti, le Dr Penel par exemple[1], n'est venu à la foi catholique — malgré l'horreur que lui inspiraient d'abord les définitions spéculatives de la doctrine — que pour en avoir saisi par la réflexion le lien indissoluble avec la vie des vrais catholiques, dont la beauté spirituelle exerçait sur sa conscience une attirance irrésistible.

Puissent ces quelques coups de sonde, en faisant entrevoir les richesses de pensée contenues en ce livre, inviter efficacement à le lire et à l'étudier. M. Rabeau termine l'histoire abrégée de la théologie moderne par la conclusion suivante (p. 359) : « Si l'on osait risquer une comparaison en ce qui concerne l'avenir, on dirait que le mouvement théologique actuel rappelle celui qui suivit le concile de Trente et qui aboutit aux gloires du dix-septième siècle. Comme alors, l'hérésie est vaincue, les penseurs catholiques lui ont rompu en visière ; érudition, philologie, histoire, sciences auxiliaires, sont cultivées avec passion, mais au service de la vérité révélée ; de nouveaux problèmes vont faire ajouter à la théologie un autre traité préliminaire ; et la spéculation dogmatique, se rattachant directement à saint Thomas, poursuit son travail séculaire avec plus de sécurité et d'unité que jamais. » Le livre de M. Rabeau participe assurément aux mérites de l'actuelle renaissance théologique signalés par lui.

IV

12. Il est vraiment dommage que ne soit pas encore imprimée et rendue par là accessible au public la thèse, dont nous ne possédons qu'un exemplaire polycopié, de M. Martineau sur les *Rapports entre la notion d'obligation morale et la connaissance de Dieu*. On voit assez de quel intérêt très actuel elle est pour éclairer directement la question soulevée naguère par le Cardinal Billot sur la connaissance de Dieu exigée pour que soit vraiment atteint l'âge de raison, quel que soit le nombre des années, et indirectement celle du minimum de croyances nécessairement embrassées par l'acte de foi requis pour la justification, et par suite les problèmes du salut des infidèles, et des ressources qui leur sont réservées pour

1. Voir le compte rendu du livre : Qu'est-ce que la Vérité ? dans la *Revue apologétique* de mars 1927, t. 54, p. 342.

atteindre, en dehors de la prédication de l'Evangile, la vérité salutaire.

Après avoir défini avec toutes sortes de nuances les degrés que peut atteindre la connaissance de Dieu, selon les théologiens, l'auteur soutient que, si l'on ne peut en bonne logique conclure de l'existence de l'ordre moral à celle de Dieu, subjectivement, une connaissance de Dieu *claire* et *confuse* est à la fois requise et suffisante pour fonder la vie morale. Pareille connaissance doit exercer son influence d'une manière actuelle sur un acte pour que celui-ci soit un acte moral. Elle pourrait, semble-t-il, exister même chez l'idolâtre polythéiste et même, à la faveur d'un inconscient illogisme, chez un tenant apparent de l'athéisme, car elle peut s'identifier avec la connaissance d'un dictamen véritable.

Puis l'auteur cherche dans l'Ecriture et les Pères le fondement de la théorie admise par lui ; après quoi il institue une minutieuse enquête chez les théologiens, anciens ou récents, qui lui permet d'aboutir à la conclusion que nombre de théologiens ont enseigné explicitement les éléments de la solution préconisée, laquelle apparaît comme la synthèse nécessaire des affirmations d'un grand nombre d'auteurs.

Cette étude qui a valu à son auteur le grade de docteur en théologie devant la Faculté d'Angers mérite d'être connue, non seulement à cause de l'intérêt que présente le sujet, mais parce qu'elle réalise le type d'une recherche bien conduite, partant de la connaissance exacte du donné révélé et des efforts antérieurs de la pensée théologique, pour aboutir à une synthèse sainement originale et susceptible de projeter sa lumière sur d'autres problèmes importants et actuels.

V

13. « Oserait-on prétendre que tout a été dit ? Il nous semble que l'enseignement actuel des auteurs catholiques relatif au miracle présente deux lacunes. D'abord, il n'apparaît pas que pendant ces dernières années on ait assez visé à adapter la théorie du miracle à l'état actuel des disciplines philosophiques et surtout des disciplines scientifiques... En second lieu, si parmi les catholiques un nombre toujours croissant d'auteurs se réclame volontiers du patronage du Docteur Angélique, on peut se demander jusqu'à quel

point la véritable doctrine de saint Thomas est connue. » C'est en ces termes pleins de netteté et de franchise que M. Van Hove explique les déficits auxquels il a voulu porter remède dans sa thèse sur *la doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (p. VII).

Le dessein poursuivi a été exécuté avec une probité scrupuleuse et une érudition des mieux informées. L'auteur s'est efforcé de ne point céder à la tentation de présenter la doctrine de saint Thomas telle que nous voudrions qu'elle fût, mais telle qu'elle a été, en tenant compte de ses origines et, le cas échéant, de son évolution. Par ailleurs pour parler des modernes, philosophes et savants, il s'est donné la peine de les lire et de les comprendre exactement.

Dès lors s'il est amené à conclure que les principes de la doctrine thomiste du miracle peuvent aisément s'accorder avec les vraies exigences de la recherche scientifique, il obtiendra une créance d'autant plus facile que ses affirmations sont consciencieusement justifiées, et que sa déférence docile et empressée envers le Docteur commun ne l'empêche nullement de reconnaître et de signaler au passage les inévitables imperfections.

Dans le chapitre I[er], consacré à *la définition et la notion thomistes du miracle*, l'auteur établit que, pour saint Thomas, le miracle est essentiellement « ce que Dieu opère immédiatement, sans l'activité principale des causes secondes dont il se sert habituellement, et en dehors des lois qui régissent soit l'ordre naturel, soit l'ordre surnaturel » (p. 22), cette dernière mention de l'ordre surnaturel étant destinée à faire ressortir que, pour le Docteur angélique, le caractère sensible n'est pas un élément nécessaire de la définition du miracle, à telles enseignes que la transsubstantiation est pour lui un miracle (p. 24). Et si l'on compare la notion thomiste du miracle à celle qui domine dans saint Augustin, on n'aura pas de peine à remarquer que pour celui-ci c'est l'élément psychologique, subjectif, à savoir l'étonnement que le fait extraordinaire est destiné à provoquer pour tourner les âmes vers Dieu, qui est le principal, tandis que, pour saint Thomas, ce qui est essentiel au miracle c'est d'être opéré immédiatement par Dieu, sans le concours actif des causes secondes, définition conçue presque tout entière, non plus en fonction de la psychologie du témoin, mais en vue de la réalité profonde, de la métaphysique. Et la comparaison entre les deux docteurs résulte d'une étude minutieuse non seule-

ment de l'un et de l'autre, mais de l'évolution de la pensée théologique survenue du cinquième au treizième siècle (pp. 26-51).

Puisque, pour saint Thomas, le miracle est surtout conçu à la lumière de la métaphysique, il devient indispensable d'étudier *la métaphysique thomiste du miracle*. L'auteur s'y applique dans le chapitre II, en situant d'abord le miracle par rapport à l'ordre de la nature. Dissipant les équivoques que pourrait susciter l'emploi du terme de lois naturelles, au sens de la science moderne, il montre que, pour saint Thomas, la loi naturelle est d'ordre métaphysique. Elle n'est pas « l'énoncé d'un rapport existant entre divers phénomènes, encore moins d'un rapport entre des mesures faites au moyen des instruments de physique : c'est une nature déterminée et spécifique, ou, plus exactement, son inclination à un mode d'action déterminé. Elle n'est pas une vue de l'esprit : elle est au contraire de quelque façon l'être réel lui-même » (p. 72). Et c'est pourquoi on pourra tour à tour envisager le miracle comme contraire ou comme conforme à l'ordre naturel, selon qu'on considère un agent naturel comme laissé à lui-même ou empêché de produire son effet par l'intervention de la cause première. Si une cause seconde, (par exemple l'homme qui lance en l'air une pierre), peut en effet modifier le cours habituel de la nature (en vertu duquel la pierre tomberait), la cause première le peut assurément, et si cet effet est, en un sens très réel, contraire au cours normal de la nature se déroulant sous l'influence des causes secondes, il fait partie intégrante de l'ordre universel. D'ailleurs « l'action divine ne détruit aucune loi particulière ; elle suspend simplement l'application de celle-ci à un cas donné, mais laisse le déterminisme subsister radicalement » (p. 84).

Comme précédemment à propos de la notion du miracle, l'auteur compare saint Thomas à ses devanciers et spécialement à saint Augustin, en ce qui concerne la conception philosophique de l'univers, et note les différences dues à l'influence aristotélicienne (pp. 90-116). Puis, en rapprochant la conception thomiste du miracle des attributs de Dieu, il n'a pas de peine à établir que la preuve de la possibilité du miracle, selon saint Thomas, ne repose pas sur la constatation de faits extraordinaires pour conclure de l'existence à la possibilité, mais est entièrement d'ordre métaphysique, découlant notamment des doctrines de la création et de la conservation, de l'omniscience et de la liberté divines. Le miracle ne porte d'ail-

leurs aucune atteinte à l'immutabilité divine, s'il est vrai que, d'une seule et même volonté, Dieu veut de toute éternité les lois naturelles et leurs exceptions. Le miracle en cette conception ne ressemble en rien « à un perfectionnement que Dieu apporterait à son œuvre » (p. 127).

Le chapitre se complète de deux articles où sont étudiés la finalité surnaturelle du miracle et les intermédiaires dans la production du fait miraculeux. Il est à remarquer que, pour saint Thomas, tel que l'interprète M. Van Hove, le miracle ne saurait trouver place dans un ordre purement naturel, quoiqu'il ne soit pas lui-même intrinsèquement surnaturel » (p. 132).

Ayant ainsi dégagé la doctrine thomiste du miracle en ce qu'elle a d'essentiel, l'auteur peut à bon droit confronter, au chapitre III, *la Preuve thomiste de la possibilité du miracle et les exigences scientifiques* (pp. 160-228). Après avoir mis la définition thomiste du miracle en regard de la science, telle que la conçoivent les savants actuels, il traite tour à tour du miracle en face du naturalisme scientifique, du contingentisme et du déterminisme, pour conclure finalement à l'autonomie de la preuve thomiste de la possibilité du miracle à l'égard de la science.

Si l'on admet avec les chercheurs modernes que la science ne s'occupe pas des causes au sens métaphysique du mot, mais seulement des phénomènes, et cela en vertu des méthodes qui lui sont propres, il en résulte que « l'influx causal de l'antécédent sur le conséquent est une notion qui lui échappe totalement, et bien souvent elle est la première à en convenir » (p. 220). Dans ces conditions, l'objection que l'on prétendait tirer des sciences contre la possibilité du miracle manque de base.

Et notamment « de la réussite de la science on n'a pas le droit de tirer une conclusion hostile au miracle, pas plus qu'on n'aurait celui d'en conclure au caractère rationnel du principe déterministe. La science ne réussit que dans son domaine, qui est celui du déterminisme : ses succès peuvent prouver tout au plus l'existence d'un cours normal et habituel des événements, c'est-à-dire un *certain* déterminisme ; ils ne prouvent pas du tout la nécessité universelle de ce cours ni par conséquent l'inadmissibilité de l'une ou l'autre exception » (p. 217).

D'ailleurs, en fait, l'acquit scientifique actuel, soucieux avant tout d'expérience est de moins en moins favorable à tout argument

à priori contre le miracle. Mais si les difficultés tendent de ce chef à diminuer, elles s'accroîtront d'autant plus dans le domaine de la discernabilité du miracle.

Le miracle dans l'apologétique thomiste, (pp. 229-269) tel est l'objet du chapitre IV, où l'auteur, soucieux de ne négliger aucune des questions nécessairement liées dans une synthèse cohérente à celle du miracle, envisage successivement la théorie générale de la valeur probante du miracle, la genèse de cette théorie, le caractère rationnel de la crédibilité, la nécessité du miracle pour la crédibilité rationnelle, la doctrine de la foi et la place qu'y tient le miracle chez saint Thomas. Après avoir remarqué que, pour saint Augustin, le miracle ne constitue pas une preuve au sens propre et absolument suffisante par elle-même, son rôle essentiel étant d'attirer l'attention sur le fait religieux (p. 234), l'auteur estime que saint Thomas, sur ce point, est original, aucun scolastique avant lui n'ayant clairement enseigné, comme il a fait lui-même, que le miracle doit à son origine divine et à son caractère transcendant d'être une garantie absolue de la provenance divine de la doctrine qu'il appuie, théorie qui se rattache d'ailleurs authentiquement à l'Ecriture (p. 239).

Viennent ensuite, en raison de leur lien avec le miracle, des développements très intéressants en eux-mêmes et à cause de controverses récentes sur le caractère « purement rationnel » de la crédibilité que peut fonder le miracle. L'auteur est de ceux pour qui saint Thomas rejette la nécessité de la grâce pour la perception de la crédibilité. On en conclut très logiquement que, si, en fait, le docteur angélique ne semble pas avoir porté son attention sur l'existence d'une foi naturelle, acquise scientifiquement, ses principes comportent qu'elle soit possible (pp. 247-249). Et si le lecteur s'étonnait de cette affirmation venant après la reconnaissance explicite de la finalité surnaturelle du miracle, il pourrait découvrir la solution de l'apparente antinomie à la note 2 de la page 267. L'auteur, traitant de la grâce nécessaire à la foi proprement dite, reconnaît que « ce secours surnaturel rend l'homme capable de percevoir le miracle dans toute sa valeur de signe... De même que le miracle n'apparaît comme possible qu'à celui qui est déjà convaincu de la possibilité de l'ordre surnaturel, ainsi il ne peut être admis *selon tout ce qu'il implique* que par celui qui admet en même temps le surnaturel. Sans doute, la grâce n'est

pas requise par saint Thomas pour que l'on puisse reconnaître le miracle ; sans elle néanmoins nous ne pouvons placer le miracle dans son ordre intégral, faute d'adaptation complète et adéquate de nos facultés cognitives à l'objet connu. » Reste à savoir, objecteraient peut-être les partisans de la nécessité de la grâce pour toute perception légitimement certaine de la crédibilité, si l'impossibilité, accordée par l'auteur, de comprendre sans la grâce le miracle selon tout ce qu'il implique, n'entraîne pas inévitablement par concomitance l'aveuglement total sur son caractère transcendant. Mais ce n'est pas le lieu de rouvrir cette controverse.

Au chapitre V est étudié *le discernement du miracle d'après saint Thomas* (pp. 270-315). L'auteur se demande jusqu'où peut aller selon le docteur angélique la connaissance des forces naturelles. D'une part, saint Thomas « ne connaît pas ce que les modernes entendent sous le nom de sciences positives » (p. 280). D'autre part, il se fait des théories scientifiques une conception qui se rapproche beaucoup de celles des modernes. D'après lui « elles valent comme des descriptions plus ou moins adéquates des phénomènes », ayant pour but de « sauver les apparences » mais « elles ne vont pas jusqu'à fournir une explication de la réalité intime des choses » p. 282).

S'il est vrai que l'essence même des êtres constitue pour la philosophie thomiste l'objet propre de l'intelligence, celle-ci ne saisit cet objet que très imparfaitement et incomplètement, et d'ailleurs s'il faut admettre un certain déterminisme des lois de la nature, la complexité illimitée de l'univers matériel ne saurait être saisie adéquatement par une connaissance objective dépendant des choses et essentiellement progressive (pp. 271-279).

Ces principes posés « sera-t-on jamais sûr, avant de conclure à l'intervention de la cause surnaturelle, d'avoir éliminé toutes les causes inférieures qui pourraient être intervenues? » Saint Thomas admet que l'ignorance de certaines forces de la nature peut nous faire prendre pour des miracles des faits absolument naturels (p. 294). Pourtant il est très rare que le saint Docteur hésite à se prononcer au sujet du caractère miraculeux d'un événement, ce qui suppose que pour lui l'on peut avoir une connaissance pratiquement suffisante et dans divers cas tout à fait concluante de certaines lois de la nature ou du moins des limites entre lesquelles elles exercent leur activité (p. 295). Au surplus l'examen des

circonstances du fait merveilleux, quoique d'un maniement délicat, pourra fournir des indications précieuses (pp. 304-309).

« Une des conclusions principales qui se dégagent de l'examen des écrits de saint Thomas est qu'il faut renoncer à trouver chez celui-ci une solution définitivement achevée du problème du discernement du miracle. Il semble bien que le Docteur angélique n'ait pas posé ce problème comme l'esprit critique moderne le pose » (p. 310). Mais cet aveu loyal n'empêche pas de chercher en saint Thomas les principes qui permettront de résoudre le problème en fonction des préoccupations actuelles.

C'est à quoi s'applique l'auteur en son chapitre VI, qui a pour titre : *les Principes thomistes relatifs au discernement du miracle et les exigences scientifiques* (pp. 316-385). Après avoir établi le caractère accessoire du rôle de la Science dans le discernement du miracle, en s'appuyant tour à tour sur la logique moderne des sciences, sur l'attitude des savants catholiques et sur le jugement de l'Eglise, il montre que la science peut utilement venir en aide à la constatation vulgaire d'un miracle, d'abord pour établir le fait, ensuite pour déclarer, du moins en bien des cas, avec une rigueur plus méthodique — et cela en dépit du caractère provisoire et approché des lois scientifiques — « l'inexplicabilité d'un phénomène » (p. 345). Car la science, non moins que le sens commun, sait qu'il y a de la constance dans le cours de la nature. « Un courant électrique, dit M. Ch. Richet, décompose l'eau en un volume d'oxygène et deux volumes d'hydrogène. C'est un fait qui restera vrai dans tout l'infini de l'avenir, comme il a été vrai dans tout l'infini du passé » (p. 348) quelles que puissent être les changements survenus dans l'idée que l'on se fera d'un courant électrique, de l'oxygène et de l'hydrogène. « La nature, selon la comparaison de M. G. Bertrin, ne peut produire à la fois le fils, le père et une longue suite d'aïeux. De même la formation d'une nouvelle cellule dans un tissu altéré comporte que les cellules génératrices soient parvenues à un certain stade de développement : en d'autres mots, la multiplication des cellules se fait essentiellement par une série d'opérations successives » (p. 350, note 2).

D'ailleurs la science, au sens technique du mot, se bornera à dire ce qui est *naturellement* impossible. C'est à la raison de l'*homme* et non plus du savant, que cette raison soit d'ailleurs plus

ou moins cultivée, qu'il appartiendra de reconnaître le caractère divin du miracle.

A la lumière de ces principes, l'auteur esquisse en terminant une solution du problème du discernement du miracle (pp. 358-383). Ce discernement est possible à l'aide de deux méthodes qui se complètent. D'abord un très grand nombre de faits sont tels qu'ils permettent de conclure, même scientifiquement, à la non-intervention des agents naturels ou physiques et par ricochet à l'action d'agents préternaturels dont les circonstances montreront si elle est bonne ou mauvaise et donc si elle engage ou non l'autorité de Dieu (p. 363). Ensuite, même si on ne peut conclure que Dieu seul est *capable* de produire tel effet, on pourra établir *qu'en fait* c'est lui seul qui l'a produit, et cela parce que le fait, requérant une cause intelligente et libre, revêt, à cause des circonstances qui l'entourent, le caractère évident d'un signe religieux. « Le miracle en effet n'est nullement un fait de laboratoire ; il n'est possible et intelligible qu'en raison d'une fin supérieure, d'une fin religieuse et même, d'après ce qui paraît être l'opinion de saint Thomas, qu'en raison de l'une ou l'autre attache avec l'ordre surnaturel. Dès lors, il est obvie d'admettre que ce sont des critères d'ordre moral et religieux qui permettront de reconnaître le miracle » (p. 366). C'est à l'aide de ces considérations que l'on peut répondre victorieusement aux objections les plus récentes et notamment à celle tirée des forces inconnues.

On voit que M. Van Hove s'est appliqué, dans ce travail très consciencieux et très complet, à ne négliger aucun des aspects de la question du miracle et des liens qui le rattachent à mainte question de théologie, de métaphysique ou de méthodologie scientifique. Si telle ou telle de ses assertions pourrait être discutée, il faut louer sans réserve l'étendue de son information et aussi la saine personnalité dont il fait preuve dans l'appréciation et l'utilisation du docteur angélique dont il cherche à s'inspirer fidèlement, après l'avoir replacé dans son cadre historique et à la suite de ses devanciers. L'auteur aura efficacement contribué, selon son vœu, dans un esprit de probité scientifique et d'intelligente fidélité, à la renaissance thomiste, et tous les apologistes auront profit à le lire, pour s'éclairer non seulement sur le sujet du miracle, mais sur la plupart des problèmes de l'apologétique.

VI

14. C'est un spécimen excellent de vulgarisation scientifique que le « Scandale de Jésus » du P. Allo, parce que l'exposé sommaire des problèmes et des solutions est très accessible, en raison de son caractère synthétique, aux lecteurs qui ne sont pas des spécialistes de l'exégèse, et qu'il témoigne pourtant, d'un bout à l'autre, d'une connaissance approfondie et d'une véritable maîtrise du sujet.

Dans son avant-propos, l'auteur remarque lui-même qu'il n'a pas prétendu donner une biographie de Jésus, ni même exposer complètement le contenu dogmatique de l'Evangile, mais seulement indiquer les idées maîtresses du récit et de l'enseignement évangélique afin de « dégager la figure adorable du Christ et les bases de son œuvre éternelle, des obscurcissements et des mutilations que leur font subir les plus récentes théories incrédules » (p. 10).

Il suffit en effet de parcourir la table des matières, pour se rendre compte que l'auteur a délibérément fait un choix dans les objets de son étude, sans se soucier d'établir un lien logique bien apparent entre les divers chapitres qui composent son livre. Il sera sans doute permis d'exprimer sur ce point un regret. Mais à défaut de cette unité visible, l'ouvrage suppose une synthèse d'idées parfaitement cohérente. Si les éléments en sont répartis dans les divers chapitres, selon les opportunités de chaque sujet particulier, on s'aperçoit bien vite qu'ils ont leur place parfaitement déterminée et viennent s'ajuster harmonieusement dans un ensemble très bien équilibré. C'est qu'ils procèdent d'un esprit, dont la pleine compétence exégétique et historique s'accorde avec des vues philophiques et théologiques à la fois fermes et compréhensives, et se trouve vivifiée par la ferveur communicative d'une foi ardente, qui ajoute à l'irréprochable objectivité scientifique de ces pages une émotion religieuse singulièrement prenante.

Sans analyser en détail tous les chapitres de cet ouvrage, efforçons-nous d'en dégager, au profit des apologistes, quelques-unes des idées maîtresses.

L'examen, auquel est consacré le chapitre I, des plus récentes théories dites « historiques » sur la personne du Christ, aboutit à une double conclusion. D'abord il est bien avéré que la plupart des critiques dits « indépendants », c'est-à-dire incrédules, tiennent, avant tout, comme un dogme intangible de leur « foi irréligieuse », au postulat, nullement prouvé et d'origine philosophique, qu'il n'y

a point eu de surnaturel aux origines chrétiennes, puisque le surnaturel est impossible. Certains d'entre eux l'avouent avec ingénuité, et il est très important de le constater. Car la foule incrédule ou indifférente, composée, selon le P. Allo, « d'abord des lettrés, puis des demi-lettrés, puis des ignorants », prendrait moins au sérieux les prétendus résultats, d'ailleurs contradictoires de leur critique, si elle était bien avertie de leur cas : à savoir, que leurs négations ne sont pas le résultat de recherches impartiales, mais découlent d'une vue préconçue, imposée d'avance et coûte que coûte aux témoignages et aux faits.

Et ce qui prouve bien qu'il en est ainsi, c'est l'échec de toutes les théories successives qui prétendent expliquer l'Evangile et la personne de Jésus en supprimant le surnaturel. Le P. Allo les passe en revue avec une connaissance parfaite des plus récentes, et met une sorte de coquetterie à nous informer de celles qui, encore enfermées dans des cercles de spécialistes, auront demain la faveur du grand public. Car ce sont constructions « orgueilleusement dressées d'une pièce et qui chancellent aussitôt, et qui doivent être remplacées par d'autres construites sur un tout nouveau plan ; systèmes qui se chassent, qui courent et s'écroulent l'un sur l'autre ou l'un dans l'autre, avec une vie moyenne de dix à quinze ans » (p. 51). En sorte que l'examen de toutes ces hypothèses éphémères aboutit à la conclusion scientifiquement établie : « le problème du Christ n'a pas reçu, en dehors de la foi chrétienne, même un commencement de solution qui puisse tenir » (p. 52).

C'est la même méthode qui inspire le chapitre II, consacré aux miracles évangéliques, et fort bien résumé, dans la thèse suivante : « *La critique historique, poussée systématiquement, par ses propres voies, à condition qu'on n'en esquive pas les lois quand il s'agit de miracles, est loin de conduire à la négation de ceux de l'Evangile ; au contraire, elle acculе les négateurs à une impasse dont ils ne sortent que par un de ces coups d'état qui ne seraient jamais tolérés dans la discussion de tout autre problème.* Elle les force à dire, plus ou moins carrément : « Si ce n'étaient des miracles, nous serions *scientifiquement* obligés d'y croire ; mais, puisque ce sont des miracles, et que le miracle est impossible, tant pis cette fois pour la critique, qui ne saurait prévaloir contre la Raison ! » (p. 60-61).

Un chapitre, le VI[e], consacré à la Résurrection et accompagné

d'une note sur la Conception virginale complète l'étude précédente.

Au chapitre IX, l'auteur, toujours soucieux de tenir compte de la position actuelle des problèmes, étudie les rapports de la philosophie antique et du Nouveau Testament, notamment à propos de saint Paul et de saint Jean, et, ici encore, on est charmé par la parfaite connaissance de toutes les allégations les plus récentes des hétérodoxes, et par la justesse de l'argumentation qui, faisant, en toute loyauté, la part de la vérité dans les systèmes les plus contestables, rend l'auteur encore plus fort et plus décisif dans la preuve de l'originalité foncière du christianisme (p. 214-267).

Mais si l'ouvrage est un livre de science très solide, il est en même temps un livre de foi et rien ne l'atteste mieux que les chapitres III, IV, V, VII, VIII qui traitent du caractère moral de Notre Seigneur, et de la révélation de sa doctrine et de sa personne, telles que les évangiles permettent d'en reconstituer l'histoire. Il y a là des pages nombreuses qui ne satisferont pas seulement la critique, mais qui alimenteront avec le plus grand profit, en dehors de tout artifice et de toute piété conventionnelle, les méditations des âmes religieuses, et contribueront à rapprocher du Christ, par l'attrait de sa divine beauté spirituelle, toutes les âmes droites.

15. Les essais de L. Tondelli sur Jésus dans l'histoire, qui « apparaîtront peut-être décousus » et le sont réellement en ce sens qu'ils n'ont pas été conçus « en fonction d'une thèse », se proposent de « pénétrer dans la conscience qu'eut Jésus de lui-même et de sa propre mission et d'établir la conviction et les espérances qu'il eut et nourrit dans son cœur. Comment la philosophie matérialiste a failli, quand il s'est agi d'expliquer la vie et l'âme humaine de Jésus, comment la critique incroyante a failli, quand elle a tenté d'expliquer humainement la conscience de Jésus, c'est la conclusion finale qu'on peut dégager de ces essais ». Et l'on voit par où ils s'apparentent au « Scandale de Jésus » du P. Allo.

Ce livre aux pensées claires, écrit dans une langue alerte avec le souci visible d'une exégèse serrée sera lu avec intérêt et profit, même si on n'était pas toujours de l'avis de l'auteur et si on le trouvait à l'occasion quelque peu aventureux.

VII

16. Prenant occasion de la Conférence universelle du christianisme pratique qui s'est réunie à Stockholm en août 1925, M. Ch. Journet, qui avait précédemment consacré un volume à étudier l'*Esprit du Protestantisme en Suisse*, aborde la question de l'Union des Eglises, pour marquer surtout comment les divergences fondamentales entre catholicisme et protestantisme inspirent les attitudes prises de part et d'autre, en face du problème de l'unité chrétienne.

Il oppose d'abord, en une *Première partie*, la notion catholique à la notion protestante de l'unité et de la diversité (p. 27-125).

L'unité catholique prend sa source en la vie intime de Dieu, elle découle de la Sainte Trinité ; à la fois invisible et visible, elle se rattache à la Personne de Jésus Dieu et homme. La diversité qui est accessoire viendra des hommes qui reçoivent cette vie divine.

L'unité telle que la conçoit le protestantisme sera, au contraire, recherchée dans le plan des réalisations humaines, à la faveur d'un opportunisme qui se refuse à approfondir les sentiments et les idées auxquels on se rattache, et qui, considérant le surnaturel comme accessoire, met de côté les questions dogmatiques, liturgiques et ecclésiastiques.

Mais la tentative d'exclusion à l'égard de ces réalités est vaine, et il faut bien en revenir à traiter de l'Eglise et de ses rapports avec le monde, dès lors qu'on parle du Royaume de Dieu, de l'emprise que l'esprit de l'évangile devra prendre sur l'humanité. C'est pourquoi la *Seconde partie* (p. 129-165) est consacrée à opposer encore la notion catholique et la notion protestante du Royaume de Dieu.

Selon la doctrine catholique, le royaume de Dieu consiste dans l'établissement d'un ordre social surnaturel, d'une Eglise visible qui tient à son essence, et d'une civilisation, d'un ordre social naturel qui tient à son intégrité.

Luther, au contraire, ne se contente pas de distinguer, mais sépare la foi et les œuvres, l'homme intérieur et l'homme extérieur, la vie religieuse et la vie politique et économique.

Dès lors en vertu de cette séparation, parmi les protestants, les uns cantonneront le royaume de Dieu dans la vie intérieure, livrant

les « œuvres » à leurs destinées païennes ; les autres, aujourd'hui les tenants du « christianisme pratique », chercheront le salut non plus dans la foi sans les œuvres, mais dans les œuvres, qu'elles que soient les formules de foi.

Les deux tendances se sont affrontées à Stockholm. Mais au sein même du « christianisme pratique » il y a une contradiction interne puisqu'il rejette, dans l'ordre des réalisations temporelles, le libéralisme et l'individualisme qu'il continue à canoniser dans l'ordre spirituel. Aussi les représentants du christianisme pratique sont-ils condamnés à un éclectisme pratique sans consistance.

En vertu de cet éclectisme, il y a du bon et du mauvais dans le « christianisme social » des protestants. C'est à faire un juste départ entre ces éléments divers que l'auteur s'applique en la *Troisième partie* (p. 175-276), où il montre d'abord sur quels points s'accordent, puis sur quels points se séparent les programmes d'action sociale inspirés respectivement par le catholicisme et par le protestantisme, en les rattachant aux divergences théologiques qui les inspirent. Il n'a pas de peine à souligner encore la contradiction installée au cœur du « christianisme pratique », parce que, selon les principes luthériens, le christianisme laisse l'organisation sociale en dehors de son essence.

Il en résulte que, dans le « christianisme pratique », il y a : 1° des matériaux, les uns bons et les autres mauvais ; 2° la forme spirituelle qui les organise et qui tout entière à rejeter ; enfin, 3° les intentions profondes des cœurs qui nous échappent, et en vertu desquelles des protestants peuvent appartenir invisiblement à l'Eglise catholique si, étant de bonne foi, ayant la connaissance surnaturelle de l'existence et de la justice de Dieu, ils ont au cœur l'amour surnaturel de Dieu et de tout pour Dieu.

Ce livre présente un grand intérêt, tant par l'actualité du sujet que par sa valeur de synthèse théologique. L'auteur domine, éclaire et classe une multitude de faits sur lesquels il est d'ailleurs très bien informé et qu'il permet d'apprécier exactement à la lumière de la doctrine catholique. Si la netteté des principes dissipe toute espérance illusoire, M. J... ne se départit jamais de la charité envers les personnes. Il n'a pas d'ailleurs la prétention de tout dire sur le problème de l'Union des Eglises et à cet égard le titre de son livre pourrait être contesté. L'ouvrage qui fait songer à la « Symbolique » de Moehler, est surtout de nature à éclairer les oppositions en-

tre le catholicisme et le protestantisme. A ce titre, il est singulièrement suggestif.

17. C'est encore du retour à l'unité dans la foi que traite le P. Max Pribilla, S. J., dans une brochure où il réunit divers articles consacrés à ce sujet. Il y envisage surtout les méthodes dont il faut user et l'esprit dont il convient d'être animé pour réussir dans les efforts vers l'union, et sa pensée peut se résumer dans la nécessité d'associer à la présentation très courageuse et très nette de la vérité catholique intégrale une sincère, profonde et constante charité envers nos frères séparés.

18. Se connaître exactement les uns les autres est l'un des moyens indispensables, pour ceux que le schisme et l'hérésie ont séparés, de dissiper bien des malentendus et de préparer l'union des chrétiens. L'étude scientifique des Eglises est une contribution des plus précieuses à l'œuvre de rapprochement. Aussi bien convient-il de saluer avec reconnaissance la seconde édition revue et corrigée de l'ouvrage du P. R. Janin des Augustins de l'Assomption, sur *les Eglises orientales et les rites orientaux*. On ne saurait résumer les dix-sept chapitres où l'auteur étudie successivement, avec un souci constant d'information minutieusement exacte, les diverses églises orientales séparées ou unies ; mais quiconque voudra connaître l'Orient chrétien devra y recourir. Notons seulement que le chapitre XVIII, consacré au problème de l'Union des Eglises, fait bien connaître les obstacles particuliers que la réunion rencontre en Orient et traite des méthodes qui conviennent aux missionnaires. Le Cardinal Gasparri, dans une lettre adressée à l'auteur, le loue de faire comprendre pourquoi l'Eglise « n'approuve pas les latinisations imprudentes, mais sauvegarde les rites anciens et développe avec respect et amour les hiérarchies amies qui associent à leur diversité liturgique l'unité dogmatique et la sainteté de la discipline catholique ».

Gabriel Brunhes.

Chronique littéraire

LE PRETRE DANS DEUX ROMANS RECENTS

On commence à faire au prêtre sa place dans le roman d'aujourd'hui. C'est heureux. Cela nous change du roman dit bien parisien, à base d'adultère. Il était temps qu'on revînt à ce sujet pour mieux faire, enfin, qu'on n'a longtemps fait. Chrétien, Alphonse Daudet eût admirablement traité ce grand thème, non pas sans doute en profondeur, mais, pour sûr, avec un grand charme et beaucoup de sensibilité. Son abbé Germane, du *Petit Chose*, nous le donne assez à supposer. Dans une telle entreprise, il eût, sans doute infiniment mieux réussi que ce Ludovic Halévy, dont l'honnête *Abbé Constantin* n'est ni un document de psychologie vraiment cléricale, ni un document d'histoire, ni à aucun titre une œuvre de quelque portée.

Longtemps le prêtre en littérature a été réduit à une condition misérable. Le seul Ferdinand Fabre l'étudia avec patience, sans aller cependant jusqu'au bout de son enquête. Fabre n'examina guère le prêtre que du dehors. Il fallait, si je puis ainsi dire, entrer dans la place, pour voir de tout près, et à la loupe, le monde vaste et compliqué d'une pensée et d'un cœur sacerdotaux. Fabre n'y a pas assez visé, sauf, à ce qu'il me semble, dans cette assez émouvante étude de prêtre ambitieux, l'*Abbé Tigrane*, qui probablement survivra.

Seul, un prêtre, à ce que je crois, pourra quelque jour réussir le chef-d'œuvre que ce genre très spécial pourrait donner. Un laïque, sauf rarissime exception, ne fera jamais qu'en amateur le tour d'un pareil sujet. Il ne nous en livrera pas le tréfonds. Voilà pourquoi les romans cléricaux ont été si universellement manqués depuis un siècle, — plus exactement depuis le singulier Père Au-

bry d'*Atala* — « moi aussi, ma fille, j'ai connu les troubles du cœur » — jusqu'au grossier produit de l'inspiration malheureuse d'un contemporain peu sérieux, *Mon curé chez les riches*.

Qu'on se rappelle, comme étrange échantillon de l'espèce, l'admirable et absurde Jocelyn, qui ne savait même pas ce que c'est que la présence réelle :

> Sur cet autel de pleurs un noir morceau de pain
> Fut l'image du Dieu que lui rompit ma main.
> Une coupe de bois fut le divin calice
> Où le vin figura le sang du sacrifice.

et qui tenait si lyriquement, mais si incongrument, le journal fort intime des troubles de son propre cœur.

Aujourd'hui, quelques romanciers se mettent plus sérieusement à la besogne. La plupart du temps, il y a beaucoup à dire sur leur cas, qui souvent demeure trouble. Du moins ils ont étudié la question. Le prêtre du roman déjà célèbre *Sous le soleil de Satan*, de Georges Bernanos, a tantôt enthousiasmé, tantôt horripilé, tantôt indigné. Les plus sévères critiques ont reconnu qu'une pareille étude, quelque discutable qu'elle pût être, n'avait pas été entreprise de chic, comme on dit, et supposait de rares dons d'observation et révélait des intuitions bien surprenantes.

L'actuel roman du prêtre peut être plus ou moins réussi. En général, il ne reste plus à la surface des choses. Il va bien plus avant que naguère. Et, si l'on peut désirer encore plus et encore mieux qu'il ne nous donne, on n'a pas de valables raisons de le mettre au médiocre niveau des romans cléricaux antérieurs au xx^e^ siècle.

Il y aurait plus particulièrement à citer en ce moment trois romans de cette sorte. Je n'en citerai que deux, le troisième, précisément intitulé le *Roman d'un prêtre*, ne constituant guère qu'une fort impure ignominie.

Les deux autres s'intitulent les *Soutanes vertes* et l'*Imposture*. Le premier est de Mme Isabelle Sandy, l'autre de Georges Bernanos.

Les Soutanes vertes, c'est le roman du curé pauvre, de l'obscur desservant d'un tout petit pays. Je ne l'abordai pas sans crainte, pour deux raisons. La première, c'est que le roman antérieur de Mme Isabelle Sandy : *Llivia ou les cœurs tragiques*, ne m'avait

que faiblement intéressé et touché. Ayant beaucoup connu naguère le terroir par elle évoqué dans ce livre, et plus encore un de ses principaux personnages : l'extraordinaire intendant de l'ermitage de Font-Romeu entre les années 1885 et 1905, dont elle n'avait rendu qu'à peine l'intense pittoresque, je supposais que la donnée annoncée de son nouveau roman pèserait lourdement à ses épaules.

En deuxième lieu, je demeurais convaincu que la plus experte romancière aux prises avec une fiction dans laquelle un prêtre jouerait le principal rôle, ne serait pas à son aise, faute d'aptitude à la synthèse, faute aussi de cet art de déduire et de construire, qui est assez spécifiquement masculin, et auquel ne suppléent pas, du moins quand il s'agit d'un roman, les intuitions les plus hardies et les plus pénétrantes.

Commençons cependant par être juste : mes craintes étaient exagérées. Et si la tentative de Mme Sandy n'a pas été couronnée d'un total succès, elle ne laisse pas de lui faire honneur.

Ce roman rapporte la très simple, mais prenante aventure de l'abbé Rouségas, curé de Bonnac. Assez à l'aise avant le lamentable moment de la Séparation, l'abbé Rouségas maintenant connaît la misère. Mais il est le seul qui la connaisse, avec sa servante, Mariotte, qui en est assommée, humiliée et choquée. Ses paroissiens le croient riche, et le denier du culte se ressent fâcheusement de cette erreur. Pour vivre, le curé de Bonnac a dû se faire moissonneur. A ce titre, le voilà au service de Dufoc, maître de la Bernède.

Or, Dufoc garde à certain chemineau du nom de Sourié une très vieille et féroce rancune. Ce Sourié, par une déposition mensongère, a fait jadis condamner comme assassins les père et mère de Dufoc. Dufoc lui-même a dû subir la peine de dix ans de travaux forcés, tandis que ses parents subissaient celle des travaux forcés à perpétuité. Dufoc est revenu au pays, après élargissement et fortune faite en Floride. Or, Sourié va mourir. Il mande, pour lui faire entendre sa confession, l'abbé Rouségas. Chance unique pour Dufoc si Sourié parlait *in extremis*. Pourquoi l'abbé ne tenterait-il pas. A cette indigne proposition, le prêtre fait l'accueil que vous pouvez supposer.

Or, Sourié a probablement parlé. Mais il est à supposer qu'il n'a

pas voulu admettre l'idée d'une ombre de réparation, du moins si nous en croyons ces mots du récit :

Par instants (la voix) du confesseur s'élevait... voilée, mais impérieuse; on eût dit qu'il ordonnait une suprême manœuvre à ce mauvais soldat du Christ qui s'y refusait.

Et Dufoc ne saura rien.

Et puis, et puis... il ne se passe plus grand'chose. C'est ici simplement le drame peu incidenté, mais poignant, de la misère de l'abbé Rouségas ; Dufoc lui a donné un lopin à cultiver. La terre de ce lopin étant tombée autrefois du roc, l'abbé la reporte en haut peu à peu dans des corbeilles.

Peu après, Mariotte, sa servante, l'abandonne. Pour comble de malheur, un orage fait retomber sa terre en bas du rocher.

Et ainsi, de misère en misère, jusqu'à sa fin peu lointaine, certain soir où le mauvais temps l'a enfermé dans l'église. Des mendiants le transportent chez lui, expirant.

Et c'est là, sauf autres menus épisodes que j'ai omis, la fin de la carrière d'un prêtre que le malheur des temps a fait pauvre.

Ici donc, l'action est déclenchée par les circonstances extérieures, et tout particulièrement par la misère. C'est un cas attachant, mais, au demeurant, moyennement fertile en analyse. C'est le drame de la faim et des privations ; ce n'est pas le drame d'une conscience de prêtre aux prises avec des difficultés d'ordre intérieur et spirituel. Sur une âme de prêtre nous n'apprenons pas dans ces pages quelque chose de très neuf.

Georges Bernanos, lui, ira au cœur d'un de ces problèmes, d'une de ces crises spécifiquement sacerdotales.

La psychologie de ce Rouségas est sommaire, et d'ailleurs devait l'être. Il a bien ce qu'Emile Baumann appelle le signe sur les mains ; mais le caractère *prêtre* ne se manifeste en lui que dans quelques traits fort simples et pas extrêmement inédits. Rouségas est excellemment, mais très élémentairement prêtre. Il l'est par certaines sévérités, très candides, mais opportunes et salubres, moyennant lesquelles ses fidèles conservent quelque respect d'eux-mêmes et maintiennent dans Bonnac un honorable diapason moral et spirituel. Il est prêtre encore par la rectitude, on peut dire professionnelle, de sa conscience. Ce n'est pas qu'en lui il y ait, à proprement parler, du héros : il n'aime pas les histoires qui

lui mettraient à dos tel paroissien mauvais coucheur. Mais il n'est pas homme non plus à flancher, le moment venu, avec la dure consigne de l'inviolable secret du sacrement de pénitence. Il est prêtre par l'entier désintéressement. Aussi, quand meurt la Benoîte, qui, après avoir fini de mal faire, a commencé, grâce à lui, et sur ses tout derniers jours, de mieux faire, il n'accepte de l'héritage de la vieille, que celle-ci avait déclaré « tout pour lui », qu'une pauvre chèvre délaissée. Le bas de laine sera pour d'autres.

Du prêtre enfin dans l'abbé Rouségas je retrouve l'humilité et la ferveur, une humilité profonde, une ferveur consciencieuse, loyale, entière, sans subtilités, ni habiletés, sans délicats raffinements de saint amour. L'abbé Rouségas est une âme moyenne de prêtre campagnard. C'est par quoi, littérairement et psychologiquement, il nous capte. Il a une certaine valeur de symbole. Plus ou moins même, il est comme nous tous, je veux dire capable de progresser spirituellement sous l'œil de Dieu, quand les circonstances sont propices, je veux dire rigoureuses, et qu'il tend, comme il peut et tant qu'il peut, tous les ressorts de sa bonne volonté.

Il me plaît qu'à aucun égard il ne soit d'une élite. La leçon qui se dégage de son cas a d'autant plus de chance de porter.

Transiit benefaciendo. Il n'y eut nul exploit dans sa vie, mais une résignation illassable, un courage sans lyrique emphase, un grand amour des hommes. A force de bien faire sans trêve et sans s'en apercevoir, il s'est acheminé vers une fin où, la grâce de Dieu aidant, il a pu dépasser sa propre mesure. Es saintes fleurs du ciel, comme disaient nos pères, sa place sera suffisamment belle.

*
* *

De Georges Bernanos on ne connaît guère que l'énorme et puissant récit intitulé *Sous le soleil de Satan*. Je crois avoir aussi lu de lui quelques fortes pages dans la *Revue catholique des idées et des faits*, de Bruxelles. Ceux qui aiment son formidable talent, en revanche, goûtèrent médiocrement certaine sienne lettre parue il n'y a pas longtemps à la *Revue fédéraliste*, dans laquelle, au nom des catholiques, non consultés, d'un certain bord politique, il présenta assez légèrement à un grand écrivain incroyant et dévoyé qu'il dépasse de toute la hauteur de sa foi, de fort inoppor-

tunes excuses. Dommage ! Car on aimait chez Georges Bernanos un certain air de fierté, qui était un des beaux traits, au moins il me semblait, de son caractère, et dont son talent était tout rehaussé.

Il est bruit aussi d'un *Saint Dominique* de lui, qu'on n'attendra pas longtemps, je pense, s'il n'a déjà paru.

En ce moment, il nous donne l'*Imposture*, livre étrange, comme son aîné, mais débordant de passion et de force. D'abord de passion, car le romancier, comme ce Flaubert que ses prétentions à l'objectivité ne parvenaient pas à apaiser, a des fureurs d'exécration qui font littéralement flamber un bon tiers des pages de son livre. Enorme avantage, littérairement parlant. Moralement, c'est comme on dit, une autre paire de manches.

Convenons-en, quittes ensuite à présenter nos réserves : nous avons ici, devant nous, un magnifique tempérament de romancier, qui emporte tout, compris la non moins passionnée attention du lecteur, dans un courant d'un élan tel que la perpétuelle analyse, infiniment subtile cependant, et qui ne chôme pour ainsi dire pas une seconde, ne ralentit pas une seule fois la marche même de l'action. Pourtant, Dieu sait s'il y en a, dans ce livre, des pages et des pages ! Bourget lantipone parfois et prend des airs à l'occasion pincés pour couper quelques cheveux en quatre. Georges Bernanos, lui, les coupe en douze, en vingt, en cinquante. Et jamais, pourtant, nous ne pensons, en le lisant, qu'il n'en finit plus et qu'il lui faut la bagatelle de quarante-cinq pages pour peindre une crise d'âme.

Quel romancier autre que lui pourrait aujourd'hui tenir pareille gageure ? Il a certes de gros défauts. Mais il détient du romancier-né les deux qualités primordiales : *la crédibilité et l'allant*. On ne passe pas une ligne de ses livres...

Venons au fait.

Le triste héros de *l'Imposture*, c'est le fameux abbé Cénabre, l'illustre historien, psychologue, hagiographe et critique, qui a « de l'esprit à faire peur », comme Fénelon, si l'on en croit le témoignage de Bossuet. De l'esprit à faire peur, et pas d'âme. Ce savant pénétrant qui possède à un si rare degré le goût et la curiosité de la vie intérieure des personnages que leur sainteté a rendus célèbres dans l'histoire, en revanche n'en a pas d'amour. C'est un grand curieux, un dilettante de l'hagiographie, un ama-

teur de singularités et de raretés spirituelles, au milieu desquelles il se complaît comme au milieu de pièces de musée. Belle et vive intelligence, cœur sec.

Le jour où commence son étrange aventure, il a impitoyablement éconduit certain pénitent falot, dont la nullité l'exaspère : le journaliste Pernichon. Ce qui l'a incité à donner définitif congé à cette âme larvaire, ce fut, sans doute, un invincible agacement. Mais il y a eu plus : au fond, l'abbé a perdu la foi. La présence énervante du douteux bigot l'a, pour une part, amené à faire au plus profond de lui-même cette tragique découverte. D'abord armé contre cette surprise, il semble devoir s'en accommoder sans les affres de la fameuse nuit de Jouffroy. Bientôt pourtant le désarroi le gagne, finalement si aigu qu'il appelle au secours en pleine nuit, par téléphone, l'abbé Chevance, curé de Costerel, présentement transplanté dans le diocèse de Paris, et qu'il connut jadis au petit séminaire.

L'abbé Chevance accourt. C'est une manière de saint, mais minable et d'une humilité penaude, — très au fait pourtant des choses de l'âme et de Dieu. Nous le voyons à deux reprises pendant cet entretien avec l'abbé Cénabre, jeter dans la conscience suspecte de son misérable confrère deux fulgurants coups de sonde. L'orgueil de l'abbé Cénabre rend tout à fait inutiles les efforts maladroits de l'apôtre. Dieu a fui de ce cœur de prêtre que le saint amour n'a jamais baigné.

A l'entour de l'infidèle, personne ne saura le drame qui s'est joué dans sa conscience et dont le seul abbé Chevance aura été témoin. L'abbé Cénabre continuera de faire les gestes du prêtre. Et sa messe quotidienne donnera le change à tous.

D'autres épisodes prolongent plus ou moins logiquement, plus ou moins naturellement, ce premier épisode de *l'Imposture*. Les lecteurs patients, et même d'autres, sur qui ne pourra manquer d'agir impérieusement la magie d'un talent hors de pair, j'allais dire *contre nature*, par son abondance, sa folle facilité et ses intuitions déconcertantes, liront avec une curiosité excitée au plus haut point l'incident étonnamment développé, de la rencontre nocturne de l'abbé Cénabre et d'un mendiant. L'analyse y est d'une acuité prodigieuse.

Le plus grave passage de *l'Imposture* est celui où est rapportée la mort de l'admirable et paradoxal abbé Chevance. L'urémie le

guette en attendant de le terrasser, dans le taudis où il gîte. Dans son esprit, que le mal épuise ou annihile, survit l'obsédante pensée du malheureux Cénabre, qu'il veut à tout prix, sauver. Il s'élancera donc hors de chez lui, en quête de cette âme qu'il voudrait rendre à Dieu. Mais ses forces le trahiront en route. On le remènera exténué dans sa mansarde: Il n'y aura plus, pour atténuer les tortures de sa fin, toujours hantée du souvenir du renégat, que la douce présence d'une créature de candeur et de perfection, toutes célestes, que jusqu'ici il a dirigée : Chantal de Clergerie.

La mort du pauvre abbé Chevance va laisser en grand péril cette jeune âme charmante. Le père de Chantal, ému de l'insistance avec laquelle le saint prêtre a répété le nom de l'abbé Cénabre durant le délire de son agonie, tient à sa fille cet ahurissant propos, sur lequel s'achève le roman :

— Chantal, après une telle épreuve... je pense que la nécessité s'impose du choix d'un conseiller ferme et sagace, d'un véritable clinicien des âmes. Je t'avoue que la volonté de l'abbé Chevance m'apparaît désormais clairement. Ce n'est pas sans raison que nous l'avons entendu prononcer si souvent le même nom dans son délire ! Pour moi, il te confiait à l'abbé Cénabre. Je parlerai demain à ce cher ami. Puisses-tu occuper dans ce cœur incomparable, si discret, si méconnu, la place laissée libre par la mort absurde... de ce pauvre petit fou de Pornichon.

L'aventure de l'abbé Cénabre ne finira pas là. Elle aura son épilogue dans un deuxième roman intitulé *la Joie* et qui, je crois, nous contera la plus consolante histoire du prêtre revenant au Bercail...

Et maintenant, que penser d'une telle œuvre ? Je l'entends mettre au-dessus de l'œuvre antérieure de Georges Bernanos : *Sous le soleil de Satan*. Il se peut que la pénétration psychologique y soit encore plus extraordinaire. Je ne la crois cependant pas plus remarquable, quoiqu'elle le soit énormément et presque monstrueusement.

Je dis monstrueusement. Et voilà peut-être son tort. Si une certaine sobriété, soi-disant élégante, est, au fond, chez tel romancier exsangue de nature, l'indice d'un faible tempérament, en revanche, un certain perpétuel paroxysme dans la passion, — je ne parle pas ici des personnages, mais du romancier — surprend un peu et déconcerte. Je ne crois pas me tromper en signalant

entre les lignes de ce livre, quasi génial par endroits, des sortes de fureur satirique qui sortent quelquefois des limites du genre.

Pas un des personnages de *l'Imposture* certes n'est manqué, en ce sens que chacun d'eux vit, et vit avec intensité. Les traits qui les distinguent sont d'une force qui fait songer à ce que La Bruyère, Saint-Simon et Balzac nous peuvent offrir de plus puissamment observé. Mais quelle furie de détestation chez le conteur ! Sa violente analyse ajoute à l'odieux, naturel et congénital, ou au grotesque de ses personnages. Il prend férocement parti contre eux. Il les assomme d'adjectifs que nous enjoignent en quelque manière de les flétrir : *affreux, ridicule, absurde, détestable, atroce, hideux.*

Seigneur Dieu ! nous verrons bien assez qu'ils sont vilains ou ridicules. L'inflexible psychologue n'avait pas besoin d'en remettre. En dehors de cet exquis profil perdu : Chantal de Clergerie, en vérité il n'en épargne aucun, même pas ceux qu'il admire, car, au fond, il vénère comme vous, comme moi, cette grande âme, ballottée et timide, de Chevance. Le génie, la clairvoyance, le savoir de son Cénabre même ne le laissent pas insensible. Quand il convertira son homme dans son prochain roman, comme on nous le laisse espérer, je crois qu'il le convertira de bon cœur. Mais jusque-là, bon Dieu ! comme dit le populaire, qu'est-ce qu'il prend, son Cénabre !

Entendons-nous bien pourtant : j'affirme résolument que depuis Balzac nous n'avions pas vu souvent vivre d'une vie aussi active et aussi profonde des personnages de roman. Je déclare d'emblée merveilleux, à ne se placer qu'au point de vue littéraire, ces deux types de prêtres : l'abbé Cénabre et l'abbé Chevance, — et même à certains égards le douloureux Mgr Espelette, personnage épisodique de la deuxième partie de *l'Imposture.*

Je ne crois pas, d'autre part, qu'un roman tout plein d'honnêtes gens soit forcément un roman honnête, ni que soit forcément mauvais ou immoral un roman dans lequel il n'y a pas ou il n'y a guère de parfaits honnêtes gens. Il court là-dessus les préjugés les plus ineptes.

Tout de même, nous n'avons ici vraiment que peu de chance avec les trois prêtres de Georges Bernanos. Je vois certes, et presque aussi bien que lui, grâce à sa prodigieuse faculté d'évocation, la haute valeur spirituelle de son abbé Chevance. Mais je dois à la justice de n'en pas démordre : il y a trop de *fantoche* dans son

cas. Le romancier ici a pensé que précisément par ce trait caricatural — de son caractère, son saint bonhomme serait d'autant plus émouvant. En cela il calculait juste, mais jusqu'à un certain degré seulement. Trop est trop. Et voilà comment pourrait un jour se compromettre, ou déchoir un peu, le renom si largement justifié aujourd'hui de Georges Bernanos.

Que ce romancier, doué comme nul autre romancier d'aujourd'hui, daigne utiliser sa force à se contraindre, à supprimer certaines touches magnifiquement vibrantes mais qui lui en font trop dire. Et je lui prédis une fameuse place dans la lignée des romanciers français.

Pas un de ses trois prêtres ici n'est normal. Le plus éminent est un grand pécheur, qui ne sait pas aimer, le second, un doux et pieux maniaque, le troisième, l'évêque, un bas politicien. Ici, je me cabre, parce que je vois percer le bout de l'oreille du polémiste. Entre Georges Bernanos et Mgr Espelette, c'est une espèce d'affaire personnelle au fond envenimée de politique. En de tels cas, la satire ne connaît plus de bornes. Tout l'équilibre d'un roman en peut être rompu. Et la deuxième partie de l'*Imposture* n'y gagne pas lourd... A cette outrance il y a quelques inconvénients... Je sais bien que Dieu n'envoie pas seulement au monde des Augustins, des Athanase et des Jérôme. Cependant d'Athanase à Mgr d'Espelette !... Ou bien alors il faudrait être très sûr de son fait... Et, toute passion politique à part, ô Georges Bernanos, je vous le dis sans frénésie, de chrétien à chrétien, là, entre nous deux, à l'écart de certains cris et de certaines fureurs qui brouillent tout et transforment en misérables ou en sots de parfaits honnêtes gens, pleins de jugement, d'intelligence, et, par surcroît, de charité, vous n'êtes pas sûr de votre fait...

Plus d'une fois, le prêtre de votre premier livre nous parut troublant. Mais il n'était pas un rénégat ou un... ralenti. Je vis en lui, pour ma part, une grande âme sacerdotale...

Vous êtes au début d'une grande carrière. Peu me chaut de la rumeur lyrique de vos thuriféraires non chrétiens. Je vous admire et vous aime cent fois plus qu'ils ne sauraient vous admirer et vous aimer. Vos vrais amis attendent beaucoup de vous.

Ils attendent d'abord de vous le roman du vrai prêtre. Il n'y eut rien d'exorbitant dans François de Sales. Ce prêtre, ce prélat parfait, cet évêque si grand, resta dans cette norme qu'indique

quelque part cet apôtre, pourtant de feu : saint Paul : *sapere ad sobrietatem.*

Ajoutez donc un saint à notre calendrier, un saint de votre cru.

Vous avez la taille...

Que nulles colères ne vous empêchent d'avoir le cœur qu'il faut pour réaliser cela.

José Vincent.

Informations

Notes et Documents

I. — L'Ordre des Humiliates protestants

L'idée du monachisme catholique est restée vivace dans l'Eglise. aussi bien dans la communion latine que dans l'orthodoxie séparée du Saint-Siège. C'est le protestantisme qui a condamné le principe inspirateur de la vie des Ordres religieux. Tout en reconnaissant les immenses services rendus par les moines à l'humanité, Luther combat avec sa verve âpre les abus existant dans les cloîtres. N'établissant pas toujours les distinctions et nuances nécessaires, il portait un rude coup au monachisme tout entier, mais aujourd'hui on se souvient de sa fameuse lettre à l'abbé Montanûs, des Frères de la vie commune, et l'on aime à souligner la « tolérance et la largeur de vue » de ce Père du Protestantisme. Depuis que les conséquences logiques, fatales de la Réforme et du principe du « libre examen », source du funeste subjectivisme, ont engendré une indifférence religieuse très grande dans certains milieux, on voit la valeur réelle que contient le principe du monachisme. Le renouveau qui se manifeste dans l'Eglise protestante moderne en Allemagne voudrait se servir de cette grande idée et espère ainsi régénérer sa vie spirituelle.

D'une loyauté irréprochable, la Haute Eglise allemande établit avant tout que ce n'est pas elle qui, la première, a conçu cette idée. C'est à la France qu'en revient l'honneur. Le protestantisme français avait, lui aussi, souffert d'un état d'esprit religieux anormal, d'un manque de ferveur et de dévouement. L'immense détresse spirituelle, qui va partout grandissant, fit alors naître dans le cœur

d'un zélé protestant le premier projet d'un « Tiers-Ordre ». De son côté, le pasteur connu, M. Monod de Paris, avait entrevu, dès 1915, pour les soldats des tranchées, un projet similaire ; en 1918, dans un sermon sur saint François d'Assise, il suggéra la formation d'une association pieuse ; en 1923, au Congrès social chrétien, il en parle à nouveau et enfin l'ordre des « Veilleurs » devint une réalité. Cf. *Revue Apolog.*, 1er déc. 1924.

L'Allemagne a suivi cet exemple. Le terrain y a été préparé par un homme très peu suspect de sympathies catholicisantes et qui jouit parmi les théologiens protestants d'une très haute autorité : c'est le professeur Harnack qui écrivait récemment : « A notre époque de difficultés sociales et religieuses, il nous manque encore des communautés qui soient à la hauteur de l'esprit d'aujourd'hui. Nous avons grand besoin d'hommes qui observent les conseils évangéliques, qui ont tout quitté pour servir ceux qui n'ont plus personne... Le Protestantisme doit choisir : ou bien il tombera dans un abaissement encore plus misérable que son état actuel, ou bien l'amour évangélique qui est latent en lui se fera inventif et évoquera cet idéal qui n'a point de forme encore aujourd'hui, mais qui s'annonce déjà comme devant être la grande force régénératrice de notre Eglise de demain. »

Cette prophétie de l'éminent professeur vient de se réaliser en Allemagne : l'Ordre des Humiliates protestants y a été fondé naguère.

Peu de renseignements ont pénétré dans nos pays sur l'humble action de cette société. Par l'amabilité du Prieur du Tiers-Ordre, *Irénikon* a pu obtenir quelques informations de détails. Nous citons d'après cette revue (octobre 1927) une déclaration de principes qui révèlent une méthode d'éducation et un souci de vrai progrès spirituel ; puis nous donnerons un sommaire du règlement.

« Le protestantisme s'appelle volontiers la religion de l'esprit. Il y a certes des personnes qui sont capables de saisir l'essentiel dans la religion sans aucun moyen auxiliaire. Mais l'homme lié aux conditions d'espace et de temps a besoin de formes extérieures intermédiaires entre lui et le monde religieux. Sans elles elle disparaîtrait bien vite...

« La si triste indifférence religieuse des masses populaires a sa profonde raison dans le mépris qu'on a voulu afficher pour les formes extérieures et la pratique du culte divin. Nous devons recon-

naître que nous sommes éloignés beaucoup de la vraie religion... Ne soulignons donc pas davantage le pitoyable subjectivisme de notre époque, mais revenons plutôt vers le christianisme objectif des premiers temps. C'est là seulement que nous trouverons une norme sûre pour le renouveau de demain. »

L'Ordre des Humiliates protestants date sa fondation de la fête de la sainte Trinité de 1921. Il reconnaît comme règle celle de saint Benoît parce qu'elle est toute de mesure, de discrétion et de charité. Les membres s'engagent, après un an de noviciat aux trois vœux d'obéissance, pauvreté et chasteté (hors ou dans l'état du mariage). L'activité du Tiers-Ordre tend à créer, dès que les circonstances l'autoriseront, une maison centrale, commune pour ceux qui se sentent une vocation monastique.

Les membres du T.-O. observeront les pratiques suivantes :

1. La vie quotidienne sera sanctifiée par une triple dévotion (matin, midi, soir). La forme de cette pratique obligatoire reste libre, l'emploi des bréviaires est recommandé. L'examen de conscience doit se faire le soir ; matière : pureté de la vie en pensées, paroles et actions.

2. Visite de l'église, communion fréquente. La prière de l'Angelus, confession au moins annuelle.

3. Intentions des prières : tous les mardis pour les membres de l'Ordre ; tous les dimanches pour l'unité de l'Eglise.

4. Les membres se saluent des mots : « Loué soit Jésus-Christ. » Une fois par an, il sera prêché une retraite fermée.

5. On recommande : abstinence le vendredi et pendant le Carême également le mercredi. Jeûne le mercredi des Cendres, le Jeudi et le Vendredi Saints. Autant que possible, abstinence d'alcool et de nicotine.

La Constitution de la société comporte les règles suivantes :

1. L'Ordre est dirigé par un Prieur, son substitut (Sous-prieur) et un secrétaire.

2. L'association jouit des droits civils et juridiques. Le chapitre général se réunit une fois par an.

3. Les membres paient une cotisation qui sera fixée de commun accord.

4. Peut être membre de l'Ordre tout chrétien âgé d'au moins dix-huit ans et jouissant des droits de communions, et qui promet l'observance des règles. La première année d'adhérence à l'Ordre comp-

te comme noviciat. Une solennelle réception par le Prieur et le chapitre précède la remise des insignes de l'Ordre. Celui des membres qui voudrait démissionner sera tenu de faire valoir ses raisons à la réunion annuelle.

5. Le Prieur a le devoir de veiller au lien spirituel entre les membres ; il le fera par l'envoi régulier de lettres pastorales.

Il suffit de lire ce règlement et la déclaration qui précède pour se convaincre du travail accompli dans l'âme de certains protestants d'Allemagne.

Le cas qu'on vient de citer n'est pas isolé. Il y a un Ordre de Bénédictins luthériens dont l'abbaye, située sur la côte de Poméranie, est entretenue par la noblesse prussienne et un Ordre de saint Georges composé de quelques jeunes gens qui possèdent une petite maison à Berlin et s'y réunissent pendant les vacances, afin d'y faire une retraite spirituelle.

Les Cadres religieux allemands débutent aujourd'hui comme jadis les institutions anglaises similaires. On sait l'essor qu'a pris le monachisme dans ce pays ; on sait qu'il existe aujourd'hui des maisons et des Ordres entiers qui s'adonnent à la vie contemplative pure. Leur existence est, pour le pays entier, une source de bénédictions.

A notre époque de réaction contre le brutal matérialisme et de profonde nostalgie du surnaturel, espérons qu'un jour il existera de nombreux monastères en Allemagne et qu'ils seront comme jadis les foyers ardents de la religion.

Irénikon, octobre 1927. Voir aussi *Rev. Apol.*, septembre 1927, p. 382 ; *Etudes*, 20 juin 1927.

II. — Memento

Signalons ici diverses publications qui peuvent être utiles à nos lecteurs.

1° Pour étudier la question scolaire. *Les régimes scolaires à travers le monde*, par Albert Bessières, 56 pages, Chronique sociale de France, 4 francs. *La question scolaire et le parti socialiste belge* (par R. Van Haudenard), 35 pages, Dossiers de l'Action catholique, 211, Grande-Rue, Charleroi, 2 francs.

2° Pour suivre le mouvement musulman : *En Terre d'Islam*, revue d'études et d'informations sur l'Apostolat catholique dans le

monde musulman ; abbé J. Declercq, 24, rue de la Liberté, Alger. Trois francs le n° ; l'année : 20 francs.

3° A propos de Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth en Allemagne, nous avons reçu une étude documentée et pénétrante du P. R. Leiber, S. J. ; *Konnersreuth*. Tatsachen und Grundsätze. VI et 48 pages. Herder, Freisurg c, B., 1927, 0 mark 80.

4° Pour suivre le mouvement de l'Union des Eglises, indiquer d'abord une précieuse brochure de documentation : D. A. de Lilienfeld. *Pour l'Union*, puis différents fascicules de la même collection Irenikon, publiée par le monastère d'Amay, en Belgique[1].

D. Franco de Wyels, *Un pionnier anglo-catholique de l'Union*. (Il s'agit du défunt évêque de Zanzibar, Frank Weston (1871-1924).

C. Korolevsky, *L'Uniatisme*.

P. Debouxhtay, *Rome et l'Orient au v^e^ siècle* (Appel de Flavien à S. Léon pape. — Appel d'Eusèbe de Dorylée à S. Léon pape).

Enfin les *Acta V. Conventus Velehradensis*, anno 1927. Les Actes du Congrès de Velehrad sont édités dans un très beau volume de 321 pages. (50 Cour.). Ils se recommandent à l'intention de ceux qui s'intéressent au problème des églises orientales.

III. — Pour étudier le droit canonique[2]

Le *Code de droit canonique* fut promulgué en 1917. Rédigés avec la concision qui caractérise le style juridique, certains textes eurent besoin d'être commentés, sans doute à cause de cette concision même. Benoît XV en comprit la nécessité et institua une *Commission* spéciale chargée de l'interprétation du Code et de la rédaction des canons supplémentaires qui, dans l'avenir, seraient reconnus nécessaires.

Si aucun canon supplémentaire n'a été ajouté jusqu'ici au texte primitif, de très nombreuses réponses sont venues, par contre, préciser le sens de plusieurs canons ou appliquer, à des cas concrets, la nouvelle législation. Ces réponses, émanées de la Commission d'interprétation du Code ou des Congrégations romaines sont éparses en dix volumes des *Acta Apostolicae Sedis* et nécessitent, en con-

1. On sait que ce monastère a été placé récemment sous l'autorité de l'abbé du monastère du Mont-César, à Louvain.

2. 1 vol. chez *Gabalda*, 90, rue Bonaparte, 12 fr.

séquence, un gros travail de recherches à qui désire en prendre connaissance. C'est pour obvier à cet inconvénient que des Canonistes comme *Hilling* et *Cosmas Sartori* réunirent, dans l'ordre des canons du Code, ces réponses de la Commission éparses dans les *Acta*, auxquelles ils adjoignirent un certain nombre de décisions du Tribunal de la Rote pouvant aider à l'interprétation des textes.

C'est un travail de même nature, mais beaucoup plus complet, que vient de publier M. Cimetier, directeur au Séminaire Saint-Sulpice. Son volume est surtout destiné aux prêtres et aux séminaristes de langue française, mais il rendra de très grands services à tous ceux qui s'intéressent à la législation ecclésiastique ; on peut même ajouter qu'il est indispensable à qui veut faire une étude sérieuse du Code.

L'Auteur fait précéder son ouvrage d'une *introduction générale* sur les sources du droit canonique qui évitera, aux gens pressés, le recours aux compilations indigestes des siècles antérieurs, et qui fera comprendre la genèse et l'évolution de notre droit moderne. Cette introduction s'achève sur une énumération, aussi complète que possible, des commentaires du Code, des manuels et des revues canoniques. Le corps de l'ouvrage expose, dans le texte original, non seulement les réponses de la Commission d'interprétation parues dans les dix dernières années, mais aussi les décisions des Congrégations, des tribunaux romains et même, à leur place logique, le texte intégral de nombreux documents publiés depuis l'apparition du Code.

Le Père Creusen et plusieurs Revues ont déjà loué cet ouvrage, comme il convenait. La réputation de M. Cimetier n'est d'ailleurs plus à faire. La brochure de l'éminent auteur sur *l'Exercice public du Culte catholique* est entre toutes les mains, ses nombreux articles et consultations font autorité. Nous souhaitons à ce nouveau travail le même succès qu'aux travaux précédemment publiés.

J. Gautier.

Petite Correspondance

I. — L'érection des croix dans les cimetières et la législation civile

Q. — *Un cimetière neuf vient d'être établi dans notre commune. J'ai demandé au maire de me concéder dans ce nouveau cimetière un terrain où je puisse faire élever un calvaire à mes frais. Il m'a répondu qu'un article de la loi de Séparation l'interdisait. Ne pourrons-nous donc pas avoir au moins une grande croix dans ce nouveau cimetière?*

R. — Votre maire a fait allusion à l'art. 28 de la loi du 9 déc. 1905; il est ainsi conçu : « Il est interdit, à l'avenir, d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit... » Le cimetière étant un emplacement public est compris dans cette interdiction. Toutefois, le même article fait exception pour « les édifices servant au culte, *les terrains de sépulture dans les cimetières*, *les monuments funéraires*, ainsi que les musées ou expositions ». Parmi ces exceptions, deux ici nous intéressent surtout : les terrains de sépulture dans les cimetières et les monuments funéraires.

1° Il reste donc permis, même après la loi de séparation, d'élever un emblème religieux sur « *les terrains de sépulture dans les cimetières*[1] ». Par conséquent, vous avez le droit de prendre vous-même, ou de faire prendre par d'autres, une concession temporaire (ce ne serait pas pratique) ou perpétuelle, et d'y faire ériger l'emblème religieux que vous voudrez. « Peu importe, dit le *Manuel des Cultes* de Dalloz, n. 1263, que le terrain ainsi concédé et sur lequel a été érigé l'emblème religieux n'ait encore reçu aucune inhumation ».

Cette doctrine est bien mise en lumière dans un arrêt du conseil d'Etat, rendu le 21 janv. 1910, dans les circonstances suivantes. M. l'Abbé Gonot, curé de Perrigny-sur-Armançon (Yonne) avait obtenu de la commune une concession perpétuelle destinée à sa sépulture et à celle de ses deux sœurs. Sur ce terrain, il avait fait élever une croix de quatre mètres de hauteur, avec l'inscription : *O crux, ave, spes unica*, 1906. Le maire de la commune prit alors un arrêté (24 août 1906) prescrivant l'enlèvement de cette croix et fixant d'autre part la limite que ne peuvent dépasser en hauteur les monuments religieux construits dans le cimetière. Le curé déféra l'arrêté au conseil d'Etat, et malgré les observations du ministre de l'intérieur tendant au rejet de la requête, l'arrêté fut annulé. Les motifs allégués par la haute assemblée sont que « l'art. 28 de la loi du 9 déc. 1905 maintient le droit des familles de donner à leurs sépultures un caractère religieux » et que « s'il appartient au maire de déterminer les dimensions et les hau-

1. Il s'agit là non seulement des terrains de sépulture *privée* (le mot *privée* qui se trouvait dans le projet de la commission fut supprimé à la séance du 28 juin 1905) mais des « terrains de sépulture quelconques » (M. Briand, même séance). Sans doute M. Briand a paru exclure la *fosse commune*, mais la plupart des commentateurs se sont prononcés contre son interprétation (L. Crouzil, Lhopiteau et Thibault, Eymard-Du Vernay, Curet). « Des emblèmes religieux peuvent être placés sur une tombe de la fosse commune », dit le *Manuel des Cultes* de Dalloz, n. 1262.

teurs des monuments funèbres, il ne peut le faire qu'en vue de sauvegarder « la sécurité, la salubrité, la tranquillité publiques, ou le maintien du bon ordre et de la décence dans le cimetière ». Dans ses conclusions, le commissaire du gouvernement avait fait remarquer que « l'emplacement acquis n'était pas situé au milieu du cimetière ou dans quelque autre endroit en évidence » et que par suite la croix édifiée n'avait pas « l'apparence d'une de ces croix centrales que l'ancienne législation autorisait et que la loi de 1905 a interdites ? »[1] Et en effet, le terrain n'était pas au centre du cimetière, et la croix qui le surmontait était à 0 m. 50 seulement d'un mur de clôture. Vous trouveriez le texte de cet arrêt et des conclusions du commissaire du gouvernement dans la *Revue d'organisation et de défense religieuse* (Bonne Presse), 1910, p. 92 (texte de l'arrêt) et p. 615-617 (conclusions de Me Saint-Paul).

2° Il reste également permis, même après la loi de séparation, d'apposer un emblème religieux sur « *les monuments funéraires* » dans les cimetières et en dehors des cimetières.

a) *Dans les cimetières.* A ce sujet, deux arrêts récents du Conseil d'Etat sont à signaler.

1. Le maire de Vauchrétien (Maine-et-Loire) avait été saisi par un certain nombre d'habitants de la commune, d'une demande tendant à obtenir la concession à titre onéreux d'un terrain par eux désigné (au centre du cimetière), en vue d'y élever un monument religieux destiné à l'inhumation des membres de leur famille morts à l'ennemi, lorsqu'ils seraient ramenés du front. Le conseil municipal (6 sept. 1919) invita le maire à refuser la concession demandée, et aucune réponse ne fut faite à la demande des familles. Ce refus de répondre constituait une décision implicite de rejet, que lesdites familles déférèrent au Conseil d'Etat. Dans sa séance du 25 nov. 1921, la Haute Assemblée fit droit à leur requête et annula ladite décision. Voyez le texte de l'arrêt et les conclusions du Commissaire du gouvernement (Me Corneille) dans la *Documentation catholique* du 3 déc. 1921, p. 498-501.

2. Un autre arrêt a été rendu dans le même sens par le Conseil d'Etat le 27 avril 1923. Cet arrêt annule pour excès de pouvoir deux décisions du maire de Montlivault refusant de concéder à un groupe d'habitants un terrain dans le cimetière communal pour l'érection d'un monument funéraire. Ce monument commun était destiné à recouvrir les tombes des membres de leurs familles morts à l'ennemi. Voyez le texte de l'arrêt dans la *Documentation catholique* du 9 juin 1923, col. 1447-1448.

Dans ces deux cas, il s'agissait (en apparence du moins) de la concession d'un *terrain de sépulture;* la décision eut été la même s'il se fut agi de l'érection d'un *cénotaphe* ou *monument funéraire*, et la *Documentation* a eu raison de résumer ainsi les conclusions juridiques du premier arrêt. « Un groupe d'habitants a le droit d'élever à ses frais un *monument* [*funéraire*] *religieux* dans un cimetière communal ». Nous le verrons mieux par l'étude de la cause suivante du 4 juillet 1924.

b) *En dehors des cimetières.* Il a été jugé par le Conseil d'Etat le 4 juil-

1. Cependant, on doit contester que la loi de séparation ait interdit les croix centrales. Voir plus loin l'arrêt du 25 nov. 1921.

let 1924 qu'un monument aux morts constituait un « monument funéraire » au sens de l'article 28 de la loi de Séparation, alors même qu'il est placé sur la voie publique et qu'il ne recouvre la tombe d'aucun soldat mort pour la Patrie[1]. L'apposition d'emblèmes religieux n'est donc pas interdit. S'il s'agit du monument *public* érigé par la commune, le maintien du bon ordre et le respect de la liberté de conscience peuvent légitimer l'interdiction d'emblèmes qui donneraient au monument un caractère cultuel ; mais même alors les dépôts individuels d'emblèmes religieux (croix, plaques, etc.) autour de ce monument doivent être respectés et le maire ne peut pas interdire d'une manière générale « un hommage de forme aussi normale et aussi traditionnellement respectable ». Voyez le texte de l'arrêt et les conclusions du Commissaire du gouvernement (Me Mayer) dans la *Documentation catholique* du 16-23 août 1924, col. 232-236.

F. C.

II. — Encore les pouvoirs des diacres

Q. — *Un diacre peut-il faire un enterrement?*

R. — Les auteurs enseignent ordinairement que le diacre ne peut faire d'enterrement qu'en l'absence d'un prêtre et avec la permission de l'Ordinaire. C'est ce qui résultait en effet d'une réponse de la Cong. des Rites au Vicaire apostolique du Tonkin Occidental, en date du 14 août 1858. Sans parler des auteurs antérieurs au Code (v. g., Many, *De sacra ordinatione*, p. 54) cette solution est donnée par Matt. a Coronata, *De temporibus et locis sacris*, n. 206 ; par de Meester, *Juris canonici compendium*, t. III (1926), p. 108, note 3, etc. Depuis la publication de la dernière édition du Rituel (1925) cet enseignement est à modifier. Au titre VI, ch. III, n. 19 se lit en effet la rubrique suivante. « *Ritus superius descriptus servandus est.. etiam a diacono exsequias peragente de Ordinarii loci* vel parochi *licentia, gravi de causa concedenda, quae in casu necessitatis legitime praesumitur* ». Cette rubrique relative aux funérailles des *adultes* (clercs ou laïques) est textuellement reproduite au ch. VII du même titre (n. 5) relatif aux funérailles des *enfants*. La permission du curé est donc suffisante ; cette permission doit être donnée lorsqu'il y a une raison grave ; et en cas de nécessité, le droit ordonne de la présumer. Ce sont les mêmes conditions mises par le Code (c. 845, § 2) à la distribution par un diacre de la communion. Quant au rite des funérailles, il est le même lorsqu'elles sont présidées par un diacre que lorsqu'elles sont présidées par un prêtre.

F. C.

III. — Pour étudier l'histoire de la civilisation

Q. *Un lecteur nous demande de lui indiquer une bonne histoire de la civilisation.*

R. On aura une vue d'ensemble très sommaire dans H. Joly : *Histoire de la civilisation* (Paris, 1914, chez Bloud et Gay). Un ouvrage plus complet,

1. «Il résulte de la distinction même faite par le législateur entre les terrains de sépulture et les « monuments funéraires » que cette dernière expression s'applique à tous les monuments destinés à rappeler le souvenir des morts, même s'ils ne recouvrent pas de sépultures, et *quel que soit le lieu où ils sont érigés.* » Conseil d'Etat, arrêt précité.

faisant au christianisme une place convenable, en français, nous n'en connaissons guère. On pourra voir, néanmoins, l'*Histoire générale des peuples* (dirigée par Maxime Petit, chez Larousse, 3 vol. 300 fr. br.), ouvrage de vulgarisation dont la tendance générale n'est pas mauvaise (quelques collaborateurs catholiques; le chapitre sur la Préhistoire appelle des réserves). Ne pas confondre avec un ouvrage analogue, détestable, publié par Edouard Petit, à la librairie Quilliet (qui édite également l'*Histoire des religions de* Rehm). On complètera par A. Dufourcq (*Avenir du Christianisme*, huit volumes réédités chez Plon). J. Zeiller (*Le Christianisme*, coll. Le Monde[1]. Chez de Boccard, 30 fr.). G. Kurth (*Les Origines de la civilisation moderne*, 2 vol. chez A. Dewit, Bruxelles, 1923, 25 fr.). La collection « Evolution de l'humanité » (18 vol. parus, dirigée par H. Berr, Renaissance du Livre) est sérieuse, mais elle laisse de côté, jusqu'ici, le fait chrétien et le premier volume, *La Terre avant l'Histoire* (par E. Perrier) est dans un esprit nettement évolutionniste. Signalons également à titre documentaire la collection Halphen et Sagnac. *Peuples* et *civilisations* chez l'éditeur Alcan, Paris.

E. D.

Revue des Revues

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES

L'Ami du Clergé. — 27 octobre 1927. *Le secret du Saint-Office* existe-t-il encore? Sources et nature; sujets; objet; manière dont on pourrait le violer; peines.

3 novembre. *La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (*suite*): L'Arrestation de Jésus à Gethsémani. Anne et Jésus.

17 novembre. L'année 1927 a ramené le tricentenaire de la naissance de Bossuet (Dijon 27 septembre 1627). A cette occasion, on a exalté l'écrivain, l'orateur, l'éducateur, le directeur de conscience, le pasteur d'âmes. *L'Ami du Clergé* a cru avec raison être plus utile à ses lecteurs en louant le théologien et en exposant sa dogmatique: préambules de la foi; révélation; l'Eglise catholique; l'Eglise romaine et le Pape; le mystère de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption; sacrements et sacrifices de la loi nouvelle; mariologie.

24 novembre. *L'Ami* glane dans les revues une ample moisson sur *le tricentenaire de Bossuet.*

Recherches de Science religieuse. — Décembre 1927. Gustave Bardy, *L'Eglise romaine sous le pontificat de saint Anicet* (154-155). — Jacques de Blic étudie dans les numéros d'avril, d'octobre et de décembre *le péché originel selon saint Augustin.* Il a terminé la partie négative de sa

1. A paraître prochainement, croyons-nous.

tâche en dégageant la pensée de saint Augustin de deux systèmes d'interprétation tardivement élaborés. Il peut maintenant aborder la partie positive. — Jean Calès, *Le psautier des Montées* (suite). — Paul Joüon, *Quelques notes philologiques* sur le grec des *Evangiles*.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Octobre 1927. R. Bernard, *Mater divinae gratiae*. Rapport lu au congrès marial de Chartres le 3 juin 1927. I. Origines et principes de la maternité de grâce. II. Les grandes phases de la maternité de grâce (Marie nous a obtenu la grâce par tout son mérite sur terre; elle nous distribue les grâces par son intercession au ciel). III. Le caractère de la maternité de grâce. « Marie n'est point tout cela à la manière d'une cause principale ni d'un auteur, mais à la manière d'une cause ministérielle et d'un merveilleux instrument vivant. » — L. Denis, *La question des Universaux d'après Jean de Salisbury*. — M.-D. Chenu, *Notes de lexicographie philosophique médiévale*.

Revue des Sciences religieuses — Octobre 1927. Victor Martin, *L'adoption du Gallicanisme politique par le Clergé de France* (suite). — H. Brémond, *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des « exercices » de saint Ignace* (suite et fin). — Jean Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin* (suite). — Jean Rivière, *Saint Thomas et le mérite « de congruo »*.

Bulletin de littérature ecclésiastique. — Novembre-décembre 1927. Germain Breton, *Bossuet homme d'étude*. — Xavier Ducros, *La traduction syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile selon saint Jean*. Fin.

The Journal of theological Studies. — Octobre 1927. Ce numéro intéressera spécialement tous ceux qui s'occupent de la critique textuelle du Nouveau Testament. C. H. Turner relève *les leçons occidentales dans la seconde partie de l'évangile de saint Marc* et tâche de montrer que *le codex Vercellensis a* — un des plus anciens manuscrits de l'ancienne Bible latine — *ne contenait pas les douze derniers versets de saint Marc*: les quatre pages qui manquent n'avaient pas assez d'étendue pour contenir ce passage. — A. C. Clark, *Le fragment de Michigan sur les Actes*. Le P. Lagrange a étudié naguère ce manuscrit dans la *Revue biblique*, octobre 1927. — E. A. Lowe, *Un manuscrit oncial palimpseste de Mutianus dans la collection de A. Chester Beatty*.

The ecclesiastical Review. — Décembre 1927. J. Elliott Ross, *Le mouvement catholique social en Grande-Bretagne*, notamment la fondation de *Catholic Social Guild* et les difficultés qu'a trouvées cette association. — F. Walter, *Commentaires d'un pasteur sur l'acte héroïque* qui consiste à abandonner nos œuvres aux âmes du purgatoire. Le pasteur note avec raison que nous ne pouvons pas céder nos mérites, mais seulement les satisfactions, et que l'acte héroïque produit en nous une extraordinaire augmentation de charité. — Francis E. Tourscher, *Les Confessions de saint Augustin*. Etude sommaire sans aucune visée apologétique. — Ed.

ward F. Careshe veut *amener les fidèles à lire* de bons livres, des livres catholiques. Nous n'avons rien à apprendre des pays de langue anglaise, sinon que dans les églises de ces pays les fidèles trouvent des brochures dans des casiers près de la porte et qu'ils en font l'acquisition en versant dans le tronc le prix marqué sur les casiers.

Gregorianum. — Décembre 1927. J. B. Frey, *Les Juifs avaient-ils des dogmes?* (En français). « Le dogme, tel qu'il se présente dans cette discussion, nous semble pouvoir être défini : une vérité religieuse révélée par Dieu et authentiquement proposée comme telle à la foi de la communauté, si bien que le refus de l'admettre constitue la faute d'hérésie et entraîne normalement la séparation d'avec la communauté. Y avait-il des dogmes ainsi entendus dans le peuple juif? La réponse ne saurait être douteuse. 1° Le dogme d'un Dieu unique, créateur du monde, révélateur, libérateur d'Israël. 2° Le dogme du Dieu rémunérateur. » L'auteur de l'article fait remarquer qu'il faudrait passer en revue toute la théologie juive. — P. Pelster, *Contribution à la chronologie des Quodlibeta de saint Thomas d'Aquin.* Les Quodlibeta 1-6 (en allemand). — A. Munzi. *La valeur du principe de contradiction dans la philosophie d'Aristote* (en italien). A suivre.

Zeitschrift für Katholische Theologie. — Premier fascicule, 1928. — Josef Santeler, S. J., *La prédestination dans les commentaires de l'épître aux Romains du treizième siècle* (à suivre). — L. Hertling, *Le portrait littéraire envisagé dans les Evangiles comme critérium d'authenticité.* — A. Landgraff, *Remarques sur la sphère d'influence de Guillaume d'Auxerre.* — H. Spettmann, *Commentaire de Pecham sur le quatrième livre des Sentences.*

Lumen. — Novembre 1927. Dans cette intéressante publication d'enseignement catholique pour les femmes du monde, signalons notamment : G. Bardy, *Les Apologistes du II^e^ siècle;* R. P. Padé, *La simplicité dans la vie de sainte Thérèse de Lisieux;* J. Bainvel, *Les Saints et les Anges dans notre vie spirituelle.*

Revue biblique. — Octobre 1927. M. J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique* (suite). — L.-H. Vincent, *La troisième enceinte de Jérusalem.* — M.-J. Lagrange, *Un nouveau papyrus contenant un fragment des Actes.* Etude sommaire sur un texte acquis au Caire en 1924 par l'Université de Michigan. Le premier éditeur, M. Sanders, a fixé la date entre 200 et 250. Cette date paraît trop haute au P. Lagrange. — E.-M. Abel, *Le récent tremblement de terre en Palestine.*

REVUES SCIENTIFIQUES

Revue des questions scientifiques, publiée par la Société scientifique de Bruxelles.

Tome XI. 1^er^ fascicule (20 janvier 1927). — Armand Renier, *Comment on fait revivre les fossiles.* — André Metz, *Le principe de Carnot d'après M. Emile Meyerson.*

2e fascicule (20 avril 1927). — Suite de la très intéressante étude du P. Dopp, S. J., sur l'*Electricité atmosphérique*.

Tome XII. 1er fascicule (20 juillet 1927), consacré à la glorification du rôle scientifique de l'Université de Louvain, à propos de son sixième centenaire.

2e fascicule (20 octobre 1927). — M. d'Ocagne : *Souvenir sur quelques mathématiciens français du* XIXe *siècle*. L'auteur parle, d'une façon très vivante, de plusieurs savants français dont il fut l'élève ou l'ami et donne sur leur vie privée, leurs habitudes, etc., des détails souvent amusants et toujours intéressants.

Bibliographie

La Machine humaine, enseignée par la Machine automobile, par le docteur Louis Chauvois, 1 vol. in-8 raisin, Paris, Gaston Doin et Cie, 30 fr.

« Le docteur Chauvois a publié un livre très original : *La machine humaine enseignée par la machine automobile*. En cherchant à expliquer l'automobile à ses enfants, il a fait la remarque que cette mécanique moderne est une copie de la partie automatique, végétative, subsconciente de notre propre machine humaine. Curieux est son parallèle entre les pièces de la machine automobile et les rouages de la machine humaine, réalisant successivement les mêmes opérations » dit M. Caron de la Carrière, Président de l'Association amicale des Anciens Elèvec du Collège Saint-Vincent à Rennes. Ajoutons que nos lecteurs trouveront dans ce curieux travail les plus précieux conseils d'hygiène rationnelle et scientifique (portant notamment sur l'alimentation et la respiration).

L'Impérialisme Macédonien et l'Hellénisation de l'Orient, par P. Jouguet. Collection L'Evolution de l'Humanité, La Renaissance du Livre, Paris, 1926, 30 fr.

Parmi les problèmes religieux il n'en est guère de plus intéressant et de plus discuté à l'heure actuelle que celui du rôle de l'Hellénisme dans la formation et la diffusion du Christianisme. Or l'étude des influences doctrinales présuppose celle de la mise en contact des deux civilisations. C'est ce cadre historique du problème que nous apporte très heureusement le présent volume sur l'hellénisation de l'Orient.

Il débute par l'exposé de la conquête d'Alexandre (334-323) et s'achève au cours du 1er siècle avant notre ère, au moment où Rome hérite de l'Orient hellénisé. Entre ces deux termes se développe l'histoire assez compliquée des empires hellénistiques (Macédonien, Syrien, Egyptien).

Dans cet exposé de l'expansion de l'hellénisme, P. Jouguet met en particulier relief « l'élan donné par la personnalité d'Alexandre... qui, l'empruntant à la tradition asiatique, a le premier jeté l'idée d'empire dans notre Occident » (p. 455). Mais l'impérialisme macédonien, s'il fut, comme tout

impérialisme, un appétit de puissance, fut aussi un ouvrier de civilisation. Il ne conquit pas seulement « par les armes », mais aussi, en partie, « par ses propres institutions ». Il resta au service de l'hellénisme.

D'autre part, en même temps qu'elle couvrait l'Orient, la vague d'hellénisme se colorait d'asiatisme. Alexandre lui-même, le disciple d'Aristote, fut grisé par l'Orient et rêva de fusion des races dans un empire universel.

Comment s'est accompli cet amalgame de l'Orient et de l'Occident, qui préparait à sa manière et pour sa part la « plénitude des temps », c'est ce qu'on voit dans ce livre autant que le permet la pénurie de la documentation historique (enrichie pourtant d'une manière récente et très précieuse par les papyrus d'Egypte).

La vague d'hellénisme qui parvint un moment jusqu'à l'Inde (et y a d'ailleurs laissé des traces) se retira assez vite des parties les plus orientales de l'empire d'Alexandre. Mais en Egypte, sous les Ptolémées, en Syrie, sous les Séleucides, en Asie Mineure, sous la dynastie de Pergame, elle pénétra assez profondément, grâce surtout à la fondation de nombreuses cités grecques.

C'est ainsi que, sous nos yeux, se dessine peu à peu le tableau géographique, politique, intellectuel et moral de ce que sera, au moment de la naissance du Christ, le monde hellénique, cette civilisation si complexe que symbolise pour nous la ville par excellence du cosmopolitisme et du synchrétisme, le véritable héritage laissé au monde par le grand macédonien Alexandrie.

B. de S.

Almanach catholique français pour 1928, 560 pages, Paris, Bloud et Gay. 7 francs.

Comme chaque année, ce précieux recueil nous apporte une incomparable moisson de renseignements très divers et très sûrs.

Notons seulement, avec la préface de Mgr Chaptal, les Notes d'un *Communautaire* (abbé Cardaliaguet), un intéressant chapitre sur les Missions (P. Brault), *les études littéraires* du P. de Mondadon, J. Morienval, la *Vie scientifique* (par M. Bardy) : d'intéressantes notes sur le cinéma, le théâtre, la vie sociale, etc. avec de nombreuses et très variées illustrations.

Missel des Fidèles et Office divin, 1241 pages. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1927.

Cet ouvrage, à l'usage des fidèles, contient la messe de chaque jour, les vêpres et complies des dimanches et fêtes solennelles, les matines et laudes de Noël, de la Fête-Dieu, des Morts et du Triduum de la Semaine Sainte, en latin et en français, avec un rituel des indications précieuses sur les dévotions et des prières usuelles. Nous recommandons volontiers cet ouvrage bien compris et élégamment édité.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

Autour de « l'Idée du sacrifice »

Explications au P. de Lanversin

Les *Recherches de science religieuse*, en tête de leur numéro de juin-août dernier, publiaient un remarquable article du R. P. Fernand de Lanversin, S. J., intitulé *Esquisse d'une synthèse du sacrifice*[1]. C'était, sous une forme des plus distinguées, un examen approfondi des conclusions formulées dans l'*Idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens*[2].

Une telle étude vaut qu'on s'y arrête. La discussion des points qu'elle signale comme obscurs ou sujets à révision peut contribuer à jeter quelque lumière sur le difficile problème qui passionne le monde théologique.

Au jugement du P. de Lanversin, l'esquisse de Synthèse présentée dans l'*Idée du sacrifice* « ne manque pas de grandeur ». Il continue cependant à lui préférer la synthèse du P. de la Taille. « Pour autant qu'elle s'en écarte, dit-il, celle de M. Lepin nous paraît manquer d'une certaine mise au point dans l'explication de la Messe, et cela parce qu'elle repose sur une notion qui nous paraît moins exacte, du sacrifice en général[3]. »

D'où deux questions à examiner : 1° la notion générale du sacrifice applicable au sacrifice de Jésus-Christ en particulier ; 2° la nature précise du sacrifice de la Messe.

I. — La notion générale du sacrifice et son application au sacrifice de Jésus-Christ

Une « question préalable de méthode » se pose, dit le P. de Lanversin. D'où tirer la première notion du sacrifice ? « De la pratique

1. *Recherches de science religieuse*, juin-août 1927, t. XVII, p. 193-209.
2. *L'idée du sacrifice de la Messe, d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris, Beauchesne, 1926.
3. *Recherches*, p. 197-198.

des peuples, répond-il, et de l'intention qu'elle révèle ; tout spécialement de l'histoire du peuple juif[1]. »

Or, dans la pensée des peuples, Juifs aussi bien que Gentils, le sacrifice est « l'acte du culte réservé à Dieu » ; acte de « culte public » ; donc *rit*, geste extérieur, drame significatif[2] ».

Le *sacrifice personnel*, c'est-à-dire, comme s'exprime le R. P., celui « où la victime, au lieu d'être substance inanimée ou animal sans raison, est une personne humaine » — il serait plus juste de dire, remarquons-le : celui où la victime, au lieu d'être prise par l'offrant en dehors de lui, est l'offrant en personne[3] — « n'échappera pas à cette condition essentielle : il faudra spécifier dans quel acte cultuel cette personne assume le rôle de victime, assigner le rit qui donne à sa vie ou à sa mort la valeur d'un hommage officiel à la Divinité[4] ».

Ainsi formulé, le principe est net et absolu. Il est cependant à remarquer qu'au cours de ses réflexions, l'auteur semble se départir de sa rigidité première. Sans doute est-ce une simple apparence, due au caractère un peu oratoire de ses développements. Ainsi donne-t-il parfois l'impression que l'acte sacrificiel ne serait plus nécessairement à ses yeux un *rite* proprement dit, mais pourrait être une simple *manifestation sensible* de l'intention intérieure d'oblation.

L'auteur cite le cas de « Décius, personnage officiel », qui « voue solennellement sa vie aux dieux pour les apaiser, puis d'un geste tout semblable se jette dans la mêlée » : la mort du héros, affirme-t-il, « prend aux yeux des siens un caractère sacré qu'elle n'avait pas par elle seule[5] ». Or, ni les paroles par lesquelles Décius voue sa vie aux dieux, ni le geste qu'il fait ensuite en se jetant dans la mêlée, ne sont proprement « acte rituel », au sens où l'entend le P. de la Taille. Paroles et gestes attestent simplement l'intention que le guerrier a de s'offrir.

La même équivoque apparaît dans l'exemple tiré du martyre. « La mort des saints est précieuse devant Dieu, mais par elle-même indifférente à être inspirée par l'obéissance, la réparation, le

1. *Ibid.*, p. 200.
2. *Ibid.*, p. 202.
3. Il y a des sacrifices humains où la victime est une personne humaine et qui ne sont aucunement des sacrifices personnels.
4. *Ibid.*, p. 203.
5. *Ibid.*

zèle, ou la religion. Seul ce dernier motif lui imprimera proprement le cachet d'un acte du culte. Encore l'intention intérieure n'y suffira-t-elle pas. Tant qu'elle ne se manifestera pas au dehors, il n'y a pas culte extérieur ; beaucoup moins, culte public, sacrifice[1]. » D'où il semble ressortir que le caractère de sacrifice apparaîtrait suffisamment si l'intention de donner sa vie pour le motif de la religion était manifestée au dehors, sans qu'un acte rituel proprement dit fût nécessaire.

L'impression est renforcée par ce qu'ajoute finalement le R. P. : « Dès lors que notre culte doit être un culte humain, extérieur et public, ainsi que l'exige non la nature divine, mais *notre* nature d'être de chair vivant en société ; il faut, pour en constituer l'acte essentiel, le sacrifice, la manifestation extérieure, intentionnelle et adaptée, de notre volonté intérieure d'hommage au souverain Maître[2]. »

Malgré ces échappées instinctives vers une vue plus large, l'auteur entend cependant dans le fond maintenir la nécessité du *rite* proprement dit. C'est pourquoi, après avoir défini le sacrifice : « acte de culte, dont *rit*, geste extérieur », il a ajouté : « drame significatif[3] ». C'est pourquoi encore, un peu plus loin, rappelant que le sacrifice est « rit adorateur », il spécifie : « ce rit... n'est ni simple geste, ni parole sans consistance[4]. » Force est, en effet, de requérir un « *acte* de culte », si l'on veut rester dans la ligne essentielle du *Mysterium fidei*. Aussi l'auteur n'hésite-t-il pas à conclure : « Le P. de la Taille a donc raison de maintenir que, dans tout sacrifice au sens propre, l'oblation rituelle est de rigueur[5]. »

Mais il s'agit d'appliquer ce principe général à la réalité du sacrifice chrétien.

Il est de foi que Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour notre salut ; ce sacrifice, dont il est à la fois le Prêtre et l'Hostie, est communément appelé « Sacrifice de la croix ». Or, à la croix, apparaît bien la mise à mort de la Victime, c'est-à-dire l'occision violente du Sauveur ; on n'y voit pas de rite d'oblation accompli par le Souverain Prêtre.

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 204.
3. *Ibid.*, p. 202, cité ci-dessus.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 204.

Ce rite d'oblation, nécessaire pour que l'occision ou immolation ait caractère de sacrifice, le P. de la Taille le trouve, et le trouve uniquement, à la Cène. L'oblation sacrificielle, dit-il, doit être nécessairement « sensible, rituelle, liturgique[1] » ; ce n'est pas assez qu'elle soit « verbale », exprimée par des paroles : il la faut « réelle », *in genere rei*, « pragmatique », *in genere actionis*, c'est-à-dire un acte de donation censée effective à Dieu[2]. Or, pour trouver un tel acte, il faut remonter jusqu'au rite eucharistique, accompli le dernier soir. En rendant présents sous les espèces du pain et du vin son Corps et son Sang, et en figurant d'avance sous ces espèces séparées son immolation du lendemain, le Christ s'offre d'une façon solennelle et liturgique pour l'immolation sanglante, et c'est cette oblation liturgique de la Cène qui donne à l'immolation sanglante de la Croix valeur de sacrifice[3].

En défendant le point de vue présenté par le P. de la Taille, le P. de Lanversin s'abstient de faire un si grand état de l'acte accompli au dernier repas. Il n'a pas un mot pour rappeler le geste « rituel » de la Cène. On a même l'impression qu'il évite à dessein de le faire, et préfère insister simplement sur le caractère *sensible* de l'oblation du Christ. Cela n'est pas sans créer une certaine équivoque ; la même que celle que nous avons constatée au sujet de l'idée générale de sacrifice.

A entrer dans la voie que semble entr'ouvrir le P. de Lanversin, on irait à une théorie nettement différente de celle du P. de la Taille. Ce n'est certainement pas l'intention du rédacteur des *Recherches*. Lors donc qu'il paraît insinuer que telles paroles ou attitudes de Jésus, au cours de la Passion, suffiraient à justifier le caractère sacrificiel de son oblation, en lui donnant une forme extérieure et publique, l'auteur ne livre pas sa vraie pensée. Au fond de son esprit est l'idée, affirmée hautement dans le *Mysterium fidei*, que l'oblation du Christ, pour être sacrificielle, a dû être, non seulement traduite à l'extérieur, mais exprimée par un « acte rituel », et que cet acte rituel est nécessairement celui de la Cène.

C'est évidemment dans ce sens strict qu'il faut, malgré certaines apparences, entendre les propositions suivantes : « A l'heure de la

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. I, sect. II ; p. 11a. Cité dans *L'Idée du sacrifice de la Messe*, p. 664.
2. *Ibid.*, l. I, c. IV, § 6, sect. III ; p. 110a. Cité *ibid.*
3. *Ibid.*, l. I, c. II, § 2, sect. II, art. 3 ; p. 29-32 ; et c. III, § 1 ; p. 35-39. Cité *ibid.*, p. 666-669.

condamnation, tout au long de la douloureuse exécution, dans l'intime du cœur et par toute son attitude, il s'offre. Qui donc en doute ?... Mais... Jusque-là je vois bien l'Agneau, je ne vois pas l'offrande sacerdotale, officielle, au nom du peuple. Si l'offrande demeure cachée, comment parler d'un prêtre en exercice[1] ? » Et un peu plus loin: « S'offrir au nom de tous, pour le salut commun, comme le comporte sa position de chef, cela requiert un acte public où il se déclare[2] ». Et enfin, à propos du Verbe fait chair présentant à Dieu l'hommage réparateur exigé par le péché : « Cet acte devra donc être humain dans toute la force du terme : hommage spontané d'une volonté libre, mais prenant corps dans une démarche extérieure qui soumette tout l'homme; hommage non privé, mais social, puisqu'il se fait au nom de tous[3] ».

De ces formules, soigneusement comparées, il résulte que, pour l'auteur, l'*attitude* d'offrande qu'a le Christ tout au long de sa Passion, ne suffit pas à la rendre sensible autant qu'il est nécessaire ; l'offrande est censée demeurer *cachée* (!) Il faut indispensablement, ce que le P. de la Taille a nettement appelé un *rite*, ce que le P. de Lanversin désigne en termes beaucoup plus voilés, néanmoins identiques : une *démarche extérieure ;* un *acte public*, appuyant un hommage *social;* une offrande *sacerdotale, officielle, au nom du peuple.*

C'est donc bien au point de vue de la thèse stricte du P. de la Taille qu'il faut nous placer. Est-il exact que l'oblation du sacrifice de la Croix soit à chercher, et se trouve uniquement dans la cérémonie liturgique de la Cène?

En élucidant ce point capital, nous aurons l'occasion de voir ce que pourrait renfermer de juste l'idée plus large que le distingué rédacteur des *Recherches* a paru insinuer.

*
* *

La question de méthode préalable, posée par le P. de Lanversin, a évidemment sa raison d'être; mais elle demande à être résolue avec précaution.

Il est clair que, « lorsque saint Paul et les autres auteurs sacrés nous disent que Jésus-Christ s'est offert en sacrifice, qu'il a été

1. *Ibid.*, p. 206.
2. *Ibid.*, p. 207.
3. *Ibid.*, p. 208.

victime de propitiation pour nos péchés, c'est à une notion courante de leur temps qu'ils se réfèrent, celle que Juifs et Gentils tiraient de la pratique universelle[1] ». Mais on conçoit fort bien aussi que ce langage des écrivains sacrés ait été motivé par une simple ressemblance, sans qu'ils aient entendu proclamer une parité absolue.

On sait que Jésus a revendiqué le titre de Messie, en se référant à la tradition et aux croyances juives. Le premier mouvement du critique est de chercher à interpréter les prétentions du Sauveur d'après les idées messianiques de son temps. Or l'examen des faits condamne justement cette tentative. On est obligé de reconnaître que la messianité personnelle de Jésus dépasse immensément le messianisme vulgaire de ses contemporains. De même serait-il abusif de vouloir, dès l'abord et à tout prix, réduire le sacrifice chrétien aux proportions du sacrifice païen ou juif, sous prétexte qu'il y avait une notion courante du sacrifice dont la pensée chrétienne a dû s'inspirer. Il faut admettre comme possible qu'entre le sacrifice du Christ et les sacrifices anciens, il y ait, malgré des analogies certaines, une disparité profonde.

Pour peu qu'on compare les deux réalités, on ne peut pas ne pas être frappé d'une différence essentielle qui les sépare. Dans tous les sacrifices, juifs et païens, la matière de l'offrande, ou l'hostie, est distincte du prêtre qui l'offre : Jésus-Christ s'offre, au contraire, lui-même.

Cette différence capitale empêche immédiatement que l'on requière avec rigueur dans l'offrande du Christ le même caractère rituel que dans les autres sacrifices. Lorsque le prêtre prend en dehors de lui une victime, animée ou inanimée, pour l'offrir à Dieu, on conçoit qu'il ait besoin d'un acte extérieur pour traduire sensiblement son intention d'offrande et effectuer symboliquement la donation : c'est le *rite*. Mais, que le prêtre s'offre personnellement et d'une façon directe, comme c'est le cas pour le Christ : le geste rituel apparaît beaucoup moins nécessaire.

L'élément *rite*, dans ce cas de sacrifice personnel, n'aurait de raison d'être — et encore suffirait-il d'une simple expression sensible — que s'il s'agissait de culte *public* à proprement parler, c'est-à-dire de cérémonie religieuse accomplie au nom d'un groupe so-

1. *Ibid.*, p. 201.

cial, et en sa présence, dans des conditions de solennité qui permettent au groupe de participer au sacrifice comme à un bien commun. Mais peut-on voir dans le sacrifice du Christ un acte de culte public aussi précis? Il ne le semble pas, en dehors de l'Eucharistie. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Nous sommes donc dès l'abord dissuadés de chercher une équivalence absolue entre la réalité chrétienne et les réalités vulgaires du monde ancien. Il nous faut examiner les faits en pleine indépendance. Et nous ne serons pas surpris s'ils nous révèlent que le rapport perçu et affirmé par les écrivains sacrés est en réalité beaucoup moins étroit qu'on ne le prétend.

Le P. de la Taille reconnaît qu'il est impossible de trouver au Calvaire une oblation rituelle du Sauveur. Comme néanmoins une oblation rituelle lui paraît indispensable pour qu'il y ait proprement sacrifice, il allègue celle qui s'accomplit dans l'institution de l'Eucharistie à la Cène. Pour lui, c'est l'acte d'oblation liturgique accompli à la Cène qui s'unit à l'immolation sanglante du Golgotha pour constituer essentiellement le sacrifice de la Croix.

On pourrait d'abord se demander dans quelle mesure on trouve à la Cène un rite proprement dit d'oblation sacrificielle. N'oublions pas que, pour le P. de la Taille, une oblation rituelle est nécessairement « pragmatique », c'est-à-dire constituée par un acte réel de donation, transférant symboliquement la victime au domaine de Dieu : tel, l'acte par lequel le prêtre lévitique prenait le sang de la victime immolée et le répandait sur le rebord de l'autel représentant la divinité.

Or, que voyons-nous à la Cène ? Le Christ prend du pain, prononce : « Ceci est mon Corps, livré pour vous » ; puis le calice du vin, sur lequel il dit : « Ceci est le calice de mon Sang, versé pour la rédemption des péchés. » Dans le geste du Christ, le P. de la Taille voit un acte par lequel d'abord il se dédierait officiellement à l'immolation du lendemain, en même temps offrirait à Dieu d'une façon actuelle et liturgique sa Chair et son Sang, présents sous les espèces séparées, donc sous un signe sensible de son immolation prochaine.

Mais, d'un côté, c'est gratuitement qu'on nous parle d'une dédicace officielle du Christ à l'immolation. Le Christ représente à

l'avance la séparation violente de son Corps et de son Sang, et il résulte de ses paroles que cette immolation est voulue et offerte pour le salut des siens. Mais nous savons par d'autres témoignages que la mort sanglante, avec son caractère rédempteur, a été voulue librement par le Christ dès avant la Cène. Par le geste qui figure symboliquement l'occision sanglante, le Christ affirme à nouveau et solennellement son intention de sacrifice : rien n'autorise à prononcer que ce soit sa première, unique et officielle offrande à l'immolation.

D'autre part, s'il est vrai que, sous ces apparences du pain et du vin consacrés, le Christ offre actuellement en sacrifice son Corps et son Sang, il n'est pas moins certain qu'il les offre en tant que présents sacramentellement, et immolés mystiquement sous les espèces, sans que cela constitue, par rapport au Corps qui sera torturé et au Sang qui sera versé demain, l'oblation proprement dite, nécessaire pour que la mise à mort ait le caractère d'un sacrifice.

Somme toute, la Cène inaugure l'Eucharistie ; c'est la première Messe célébrée : comme telle, elle se réfère à la Croix, mais pas autrement que la Messe elle-même. Elle se célèbre en vue d'inaugurer le sacrifice eucharistique, non pour constituer le sacrifice de la Croix, auquel elle n'est pas plus indispensable que ne l'est actuellement notre Messe.

Au reste, l'acte même que nous examinons ne réalise pas les conditions que le P. de la Taille a fixées pour une oblation strictement rituelle. Nous ne sommes pas en face d'un rite véritable d'immolation : car il n'y a pas de fraction du pain effectuée en symbole des tourments infligés à la Chair du Christ[1] ; il n'y a pas de libation du vin pour représenter l'effusion violente de son Sang. Le symbolisme résulte des paroles du Christ, plus que de ses actes. Il y a représentation sensible de l'état de victime immolée, le Corps et le Sang apparaissant séparés sous les espèces ; en ce sens, la consécration revêt une certaine forme rituelle : ce n'est pas, à proprement parler et au sens du P. de la Taille, un « acte » rituel.

Encore moins y a-t-il un véritable rite d'oblation, c'est-à-dire, en reprenant l'expression du R. P., de « donation pragmatique ». L'acte de la Consécration du Corps et du Sang sous les espèces

1. La fraction du pain dont parlent les textes de l'Ecriture est faite évidemment en vue de la manducation, ou Communion ; elle ne se rapporte pas aux circonstances de la Passion.

séparées, même éclairé par les paroles qui l'accompagnent, n'apparaît pas comme un geste analogue à celui de l'effusion du sang sur le rebord de l'autel, c'est-à-dire un acte qui fasse passer réellement la Chair et le Sang du Christ en la jouissance de Dieu. On entend le Christ déclarer que c'est là son Corps donné, son Sang versé : sa parole suffit à notre foi ; mais nous ne voyons pas de nos yeux une action qui traduise sensiblement le transfert de ce Corps et de ce Sang au domaine divin, un « rite » qui effectue symboliquement leur donation au Très-Haut.

Quoi qu'il en soit de ces observations préliminaires, dont on ne peut cependant méconnaître l'importance, il nous semble inadmissible de chercher à la Cène la raison formelle du sacrifice qui s'accomplira le lendemain ; et nous croyons que la nécessité s'impose de trouver à la Croix même ce qui fait de la mort du Sauveur un véritable sacrifice.

Sur ce point, le témoignage de la tradition est assez net. Les Pères ont toujours parlé du sacrifice du Christ comme si son oblation essentielle s'était réalisée au Calvaire, ou durant sa Passion, sans requérir la Cène, ni même en faire spécialement état.

Les théologiens, dans l'ensemble, ont eu à cet égard la même attitude que les Pères. Pour ne parler que du principal d'entre eux : lorsque saint Thomas traite du sacrifice du Christ, il ne fait pas même allusion à la Cène. Beaucoup ont vu dans l'institution de l'Eucharistie une réelle oblation en sacrifice : pour aucun le rite eucharistique n'a été proprement l'oblation du sacrifice de la Croix, c'est-à-dire un acte si essentiellement constitutif du sacrifice rédempteur que, sans lui, l'immolation du Calvaire aurait manqué de ce qui en fait un sacrifice proprement dit.

Le Concile de Trente est plus formel encore. Il distingue nettement deux oblations, qu'il met en contraste l'une avec l'autre : « l'oblation non sanglante » du dernier repas, et « l'oblation sanglante » de la Croix[1], comme si, de part et d'autre, il y avait eu acte sacrificiel complet : à la Cène, par le fait que le Christ

1. Conc. Trid., Sess. xxii, *Doctrina de sacrificio missae*, c. i : « Etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri *oblaturus erat*... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri *obtulit*... » c. ii : « ...qui in ara crucis semel se ipsum cruente *obtulit*... qui se ipsum tunc in cruce *obtulit*... Cujus quidem *oblationis*, cruentae inquam... » Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, nos 938-940.

s'offre sous le signe représentatif de son immolation sanglante ; à la Croix, parce qu'il s'offre de nouveau, cette fois sous le coup de l'immolation réelle, et non précisément parce qu'il s'est offert la veille à cette réelle immolation.

La tradition est donc contraire à l'hypothèse du P. de la Taille, reprise par le P. de Lanversin. Plus contraire encore est le témoignage des sacrifices mêmes, juifs et païens, dont l'un et l'autre entendent tirer leur notion générale de sacrifice. Il n'est, chez les Juifs, ni chez les Gentils, aucun cas de sacrifice rituel sanglant où l'oblation proprement constitutive du sacrifice ait précédé l'immolation : elle la suit toujours ; pour cette raison que l'oblation sacrificielle se fait de la chair et du sang de la victime, et qu'il est par conséquent nécessaire que la victime ait été préalablement immolée.

C'est donc perdre de vue la réalité documentaire que de formuler en principe général, comme le fait le P. de la Taille : « Tout sacrifice est offrande d'une victime immolée ou *à immoler*[1]. » Le principe tend à justifier la théorie d'après laquelle le sacrifice de la Croix comprendrait essentiellement, avec l'immolation du Vendredi-Saint, l'oblation faite la veille au soir. Mais il est énoncé à l'encontre des faits.

Il s'ensuit que vouloir constituer le sacrifice de la Croix par une oblation liturgique célébrée à la Cène, antérieurement à l'immolation, c'est faire du sacrifice du Christ une réalité nettement différente, au point de vue rituel, des sacrifices mêmes auxquels on prétend l'assimiler.

Cette difficulté, tirée d'une exacte interprétation des sacrifices anciens, est assez sérieuse pour qu'on puisse la juger péremptoire. Or, elle est soulignée encore par l'attitude remarquable de l'Epître aux Hébreux.

Si un écrivain est capable de nous renseigner sur l'idée que l'Eglise primitive s'est faite du sacrifice de la nouvelle Loi, dans son rapport rituel avec les sacrifices de la Loi ancienne, c'est bien l'auteur de cette Epître. Un de ses objectifs principaux est de faire valoir le Christ Pontife suprême, par comparaison avec le grand-prêtre aaronique. Il indique leurs différences, mais se préoccupe encore plus de marquer les ressemblances de leurs fonctions. A ses yeux, le sacrifice du Christ Rédempteur réalise le plus solennel des

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. I, § 2, sect. II ; p. 12a ; cf. p. 11b.

sacrifices expiatoires des Juifs : celui du jour de l'Expiation par excellence. Comment cela ?

L'écrivain sacré distingue dans le sacrifice juif deux actes : l'immolation de la victime, et son oblation : le premier étant censé préliminaire ; le second, qui est réservé au grand-prêtre, apparaissant comme l'acte proprement sacrificiel. Dans le sacrifice du Christ Rédempteur, doivent donc se reconnaître les deux mêmes éléments constitutifs. L'immolation a eu lieu au Calvaire. Où trouver l'oblation ? Sera-ce antérieurement à l'immolation sanglante ? Peut-on songer qu'elle ait eu lieu la veille au soir, à la Cène ? Il ne le suggère en aucune façon. Tout son raisonnement montre, au contraire, qu'une telle idée est loin de son esprit.

Pour lui, l'acte officiel de l'oblation vient, dans le sacrifice du Christ, comme dans le sacrifice juif, après l'immolation. Il se réalise à l'entrée glorieuse au ciel. De même que le grand-prêtre d'Aaron, prenant du sang de la victime immolée au dehors, pénétrait dans le Saint des Saints pour en faire l'offrande solennelle à Dieu, ainsi le Christ Souverain Prêtre entre dans le sanctuaire céleste avec son propre Sang répandu, pour l'offrir sacerdotalement à son Père[1]. Voilà, au point de vue liturgique, la véritable oblation du sacrifice du Christ.

L'auteur sacré insiste si fortement sur cette unique oblation, il la met dans un tel relief par rapport à l'immolation antérieure, que les Sociniens ont prétendu, en s'autorisant de son témoignage, nier la réalité du sacrifice de la croix pour exalter le seul sacrifice céleste.

C'est une grossière erreur, évidemment. Les textes de l'Epître

1. Comparer les textes suivants : *Hébr.*, XIII, 11 ; Quorum enim animalium infertur sanguis pro peccato in Sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra... IX, 7 : In secundo autem (tabernaculo) semel in anno solus pontifex non sine sanguine, quem offert pro sua et populi ignorantia. — XIII, 12 : Propter quod et Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. IX, 12 : Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum... per proprium sanguinem introivit semel in sancta... 24 : in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis... 26 : nunc autem semel in consummatione saeculorum, ad destitutionem peccati, per hostiam suam apparuit. I, 3 : Purgationem peccatorum faciens (ποιησάμενος) sedet ad dexteram majestatis in excelsis. VIII, 2 : Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis, sanctorum minister, et tabernaculi veri... Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur : unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat (ὃ προσενέγκῃ). X, 12 : Hic autem unam pro peccatis offerens (προσενέγκας) hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei... VII, 27... Hoc enim fecit semel, seipsum offerendo (ἀνενέγκας).

aux Hébreux, plus expressément relatifs à l'oblation de l'entrée au ciel, ne laissent pas de viser d'une certaine manière l'oblation faite à la mort rédemptrice, et plusieurs semblent convenir spécialement à ce sacrifice de la Croix en particulier[1]. Au surplus, l'Epître aux Hébreux ne doit pas être interprétée comme un document isolé et sans tenir compte du reste de l'Ecriture. Or les autres textes qui nous garantissent la vérité du sacrifice de la Croix sont nombreux, indiscutables, et toute la tradition a vu dans cette mort rédemptrice un sacrifice complet, se suffisant à lui-même.

La description faite par l'Epître ne doit donc pas être prise en rigueur de termes. Le sacrifice du Christ est d'abord un sacrifice terrestre. L'oblation éternelle qui a lieu au ciel n'entre pas dans sa constitution essentielle et proprement dite : elle vaut seulement à un point de vue rituel et liturgique.

Et même il faut observer que ce point de vue rituel n'est pas celui d'une liturgie ordinaire et humaine. Si la mise à mort du Christ et l'effusion violente de son Sang correspondent sensiblement au rite d'immolation usité dans les sacrifices anciens : tout autre évidemment, et beaucoup moins réel, est le rapport de son oblation avec celle du sacrifice juif. Le ciel n'est pas un sanctuaire du même ordre que celui où pénétrait le grand-prêtre d'Aaron ; la manière dont le Christ porte et offre son Sang ne saurait également se comparer avec le geste de l'ancien pontife. L'oblation céleste décrite par l'Apôtre appartient incontestablement à un monde idéal et transcendant. Redisons-le : elle n'a pas constitué proprement l'essence du sacrifice terrestre de la Croix.

Il n'en reste pas moins que l'auteur de l'Epître, se plaçant à un point de vue strictement rituel, d'accord avec la teneur exacte des sacrifices anciens, présente comme véritable oblation du Christ, non le geste de la Cène, antérieur à l'immolation sanglante, mais celui de l'entrée au ciel, consécutif à cette immolation.

Si donc il est vrai qu'un tel point de vue est celui d'une liturgie toute transcendante, et que le mystère de l'Ascension ne doit pas entrer en ligne de compte quand il s'agit de déterminer l'essence intrinsèque du sacrifice de la Croix, la conclusion s'impose : le sacrifice de la Croix ne peut décidément pas être traité à la façon d'un sacrifice rituel. L'acte d'oblation qui le constitue n'a rien de liturgique. Ce ne peut être un rite proprement dit.

1. *Hébr.*, IX, 13 ; VII, 27 ; II, 9-11 ; etc.

En somme, la préoccupation de relier directement le sacrifice du Christ aux sacrifices anciens conduit à une impasse. On se heurte à trois obstacles, qui paraissent infranchissables : le témoignage de la tradition, qui a toujours vu dans le sacrifice de la Croix un sacrifice indépendant de la Cène ; le témoignage des textes lévitiques, qui nous montrent l'oblation rituelle constamment postérieure à l'immolation ; le témoignage de l'Epître aux Hébreux, qui place l'oblation rituelle du Christ à son entrée au ciel. *A priori*, il était douteux que le sacrifice du Christ dût être assimilé purement et simplement à un sacrifice rituel : le résultat de la comparaison nous convainc qu'en réalité il ne peut l'être.

A défaut de rite formel, ne faut-il pas du moins chercher dans le sacrifice du Christ une manifestation extérieure et sensible de l'acte intérieur d'oblation ? Un certain nombre de théologiens l'ont prétendu, et le P. de Lanversin lui-même a semblé le requérir — semblé seulement, car en réalité, d'accord avec le P. de la Taille, il exige davantage.

Cette prétention encore nous paraît se rattacher à une certaine idée de sacrifice rituel et liturgique. On part de ce principe que le sacrifice du Christ, Chef de l'humanité, est le centre de la religion universelle, et l'on se représente le Souverain Prêtre, s'offrant sur l'arbre de la croix, comme sur un autel qui domine le monde, à la face du genre humain, qui doit s'unir à sa Rédemption.

Dans cette façon de se figurer les choses, il y a une part évidente de vérité, mais aussi une part notable d'idéalisme.

Le Christ qui souffre en Croix est Rédempteur, Chef, Prêtre de l'humanité : c'est certain. Il s'offre au nom de tous, et tous doivent entrer en participation de son oblation : c'est incontestable. Il faut en conclure que le sacrifice du Christ est *universel ;* qu'il est même, en un sens très vrai, *officiel.* Mais rien ne nous permet de le dire *public*, à la façon par exemple de l'Eucharistie. Ce qui est extérieur et public, c'est l'immolation, non l'oblation. C'est un fait public que Jésus-Christ est mis à mort sur le Calvaire : qu'il s'y offre en sacrifice à Dieu pour notre rédemption, c'est seulement un fait certain, dont la réalité nous est *connue par ailleurs.*

Nous la connaissons par l'Ecriture, Saint Paul, Saint Jean, affirment que le Christ a offert sa vie pour nous : et cette attestation suffirait déjà à appuyer notre foi. Le Christ a voulu y joindre son té-

moignage propre, que les Évangiles nous ont conservé. Au cours de son ministère, il déclare donner sa vie en rançon pour la multitude ; aux approches de la Passion, il se comporte en homme qui va en victime volontaire à la mort ; à la Cène, il exprime en paroles et en actes l'intention rédemptrice de son immolation. Ces paroles, cette attitude, ces actes n'ont pas précisément pour but de conférer à ses dispositions intimes le caractère d'une oblation extérieure, censée nécessaire pour qu'il y ait acte de culte public et par conséquent sacrifice. Paroles, attitude et actes servent seulement à nous garantir que la mort du Christ a été voulue librement et offerte spontanément pour notre salut.

C'est d'ailleurs tout ce qui nous importe. Ce n'est pas que son oblation ait été manifestée au dehors : c'est qu'elle ait été réelle ; c'est qu'il se soit effectivement offert pour nous, et que nous puissions nous unir à son immolation comme à un véritable sacrifice : au sacrifice rédempteur.

De toutes ces considérations, il résulte que la véritable oblation du Christ, celle qui a donné valeur essentielle de sacrifice à son immolation, est, indépendamment de tout rite, et même de toute manifestation sensible, son oblation intérieure, c'est-à-dire la disposition intime d'esprit et de volonté, par laquelle il a présenté et tendu spirituellement à son Père sa mort sanglante, en vue de le glorifier et de nous mériter le salut.

A quel moment placer cette oblation intérieure ?

Elle a été sûrement concomitante de l'immolation proprement dite : le Christ s'est offert à son Père sous le coup même de la mort ; il lui a offert l'effusion suprême de son Sang et son dernier soupir.

Mais faut-il restreindre rigoureusement l'oblation du Sauveur à l'instant précis de sa mort ? Il ne le semble pas.

Le P. de la Taille a envisagé l'oblation du Christ comme effectuée rituellement à la Cène et persévérant comme une réalité continue jusqu'au dernier soupir en croix. Nous lui avons objecté que l'hypothèse ne peut se soutenir au point de vue liturgique : la victime d'un sacrifice rituel ne peut être offerte rituellement avant d'avoir été immolée. Mais, hors de ce terrain du ritualisme, rien n'empêche que l'oblation ait lieu antérieurement à l'immolation te qu'elle s'unisse moralement à l'immolation pour constituer avec elle un seul et même sacrifice.

Nous sommes précisément autorisés à penser que le Christ a eu cette disposition d'offrande dès le temps de son ministère. « Le Fils de l'homme, disait-il aux fils de Zébédée, n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup[1]. »

Bien plus, nous savons par l'Epître aux Hébreux qu'il s'est offert en vue de son immolation finale dès le premier instant de son Incarnation. « Entrant dans le monde, il dit : Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni offrande ; mais vous m'avez formé un corps. Ni holocaustes, ni sacrifices expiatoires ne vous ont agréé ; alors j'ai dit : Me voici, dans le rouleau du livre il est écrit de moi, pour faire, ô Dieu, votre volonté[2]. » Dans la pensée de l'écrivain sacré, cette offrande initiale à l'immolation n'est pas celle qui, au point de vue liturgique, a constitué l'oblation proprement sacrificielle du Christ : elle n'a eu lieu qu'au ciel, après la Résurrection. Ce n'en est pas moins, au point de vue spirituel et intérieur, une oblation réelle, ordonnée à l'immolation finale. Elle fait corps avec elle, à un aussi juste titre que, dans la théorie du P. de la Taille, l'oblation rituelle de la Cène avec l'immolation sanglante du lendemain.

Il y a d'ailleurs plus qu'un lien moral entre l'oblation du premier jour et l'immolation : il y a une connexion réelle. Les théologiens ont communément étendu le sacrifice de la Croix à la durée entière de la Passion, parce qu'ils ont vu dans les mauvais traitements infligés à Jésus le commencement de son immolation, et qu'ils se sont représenté le Sauveur comme s'offrant d'une façon continue sous cette immolation prolongée. Ceux-là même qui ont été préoccupés d'oblation sensible, ont couramment allégué les paroles prononcées, les gestes accomplis, depuis l'arrestation au Jardin jusqu'au *Consummatum est*. Paroles et gestes, croyons-nous, ont une autre signification : ils attestent surtout la vérité de l'offrande intérieure que le Christ fait de lui-même en son Cœur. Nous n'en sommes pas moins autorisés, par l'exemple de ces nombreux théologiens, à trouver réalisées, tout le long de la Passion, et l'immolation réelle du Sauveur, et l'oblation intérieure continue qui donne valeur de sacrifice à cette immolation.

Il est plus difficile de trouver dans la partie de la vie de Jésus qui précède la Passion douloureuse quelque chose qui mérite d'être

1. Marc. X, 45. = Math., XX, 28.
2. Hébr., X, 5-7.

appelé « immolation ». Il paraît très clair que l'humiliation ni la souffrance ne s'y trouvent au même degré ni sous la même forme. Et cependant, qui regarde de près trouve, à ce point de vue, entre la vie et la mort du Christ, une continuité et une unité qui n'apparaissent peut-être pas au premier abord.

La parole de l'Epître aux Philippiens est saisissante : le Christ, qui était « en forme de Dieu », n'a pas retenu jalousement son privilège de « l'égalité avec Dieu » : « il s'est dépouillé lui-même, en prenant avec la ressemblance de l'homme, « une forme de serviteur » ; « il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix[1] ». N'est-ce pas du Verbe Incarné qu'il faut entendre ce passage ? Et dans ce renoncement volontaire aux privilèges divins dûs à son Humanité, dans ce libre assujettissement aux conditions de l'humanité commune, n'y a-t-il pas une sorte d'immolation réelle et profonde, qui dure autant que la vie de Jésus, et dont la mort obéissante sur la croix ne sera — l'Apôtre lui-même le laisse entendre — que la suite et le couronnement ?

De cette parole de l'Apôtre, qu'on rapproche celle de saint Grégoire le Grand : « L'usure quotidienne d'une vie corruptible n'est autre chose qu'une mort commencée, et qui se prolonge[2]. » On a bien l'impression que, dans un sens très réel, quoique spécial, le Christ a été en état ou en acte continu d'immolation durant sa vie entière. Immolation dont on ne peut mettre en doute qu'elle n'ait été pour lui consciente, et qu'il ne l'ait offerte d'un acte pareillement continu à son Père, comme il n'a cessé de lui offrir d'avance la mort sanglante qui devait la consommer.

En toutes ces considérations, évidemment, il n'est pas question du sacrifice proprement rédempteur. On ne peut perdre de vue que le sacrifice de la Rédemption proprement dite s'est réalisé dans la Passion douloureuse et la mort sur le Calvaire, c'est-à-dire par l'oblation du Sauveur sous le coup même de son immolation sanglante. La Passion est dans l'œuvre de Jésus un moment capital, celui auquel a été attaché définitivement le prix de notre salut. C'est pourquoi l'Ecriture le met dans un relief exceptionnel, ou

1. Philip, II, 6-7.
2. Gregorius M., *Homil.* 37 *in Evang.* : « Ipse enim quotidianus defectus corruptionis, quid est aliud, quam quaedam prolixitas mortis. » — Cf. *Idée du sacrifice de la Messe*, p. 502.

plutôt le met seul en lumière. Cela n'empêche pas d'être d'accord cependant avec l'Ecriture en pensant que ce grand sacrifice plonge ses racines dans la vie du Sauveur, bien plus a son point de départ au moment même de l'Incarnation. Et ce n'est certes pas l'amoindrir, c'est, au contraire, lui donner toute son étendue et sa pleine largeur, que de le montrer voulu, préparé, inauguré dès l'origine, et consommé au terme de la vie comme l'achèvement et le couronnement de l'œuvre entière.

Le P. de Lanversin a eu soin de relever que nous avons paru aller plus loin, en disant : « Peut-être se placera-t-on à un point de vue plus juste encore, si l'on envisage l'oblation du Christ par rapport à cette réalité continue qu'est sa vie terrestre, non précisément en tant que vie de souffrance et d'immolation, mais plutôt en tant que vie proprement et simplement humaine[1]. »

Une telle proposition étonne justement le théologien qui fait uniquement état des témoignages relatifs au sacrifice rédempteur du Christ, dont on sait qu'il est lié étroitement au fait de ses souffrances et de sa mise à mort.

Mais l'étonnement cesse, dès que l'horizon s'élargit. Il y a une notion profonde du sacrifice, qui se déduit des sacrifices connus comme tels par l'Ecriture, si l'on tâche de découvrir sous leur aspect rituel l'idée simple et fondamentale qui s'applique au sacrifice personnel du Christ.

Une analyse exacte des textes lévitiques révèle trois faits certains : 1° Dans une catégorie importante de sacrifices — les sacrifices non sanglants — on ne trouve aucun acte d'immolation, ni rien qui y corresponde authentiquement ; — 2° Dans les sacrifices sanglants eux-mêmes, l'acte essentiel du sacrifice n'est pas l'immolation, mais bien l'acte d'oblation ou de donation, consécutif à l'immolation ; — 3° Parmi ces sacrifices sanglants, un certain nombre ne sont pas sacrifices d'expiation, mais bien sacrifices d'action de grâces, d'adoration, ou de religion.

La définition de l'essence fondamentale du sacrifice doit correspondre aux faits ainsi constatés. Dès lors — le P. de la Taille l'a fort bien observé — le sacrifice apparaît comme étant essentielle-

1. *L'idée du sacrifice de la Messe*, p. 743. — Cité par le P. de Lanversin, *art. laud.*, p. 195.

ment une offrande, ou donation agréable, faite à Dieu en vue de se le rendre propice, de lui plaire, et d'entrer en union avec lui.

Cette offrande, ou donation, se réalisait dans les sacrifices anciens, rites de culte public, par un acte sensible, qui symboliquement faisait passer l'hostie en la jouissance de Dieu. C'était la livraison au feu, ou la libation autour de l'autel, feu et autel représentant la divinité.

Pour s'appliquer au sacrifice personnel du Christ, cette notion doit être dégagée de son élément purement rituel. Le sacrifice du Christ sera donc essentiellement l'offrande ou la donation qu'il fait, non d'une hostie étrangère, mais de sa propre Humanité, non figurativement et symboliquement, mais réellement et directement, à l'honneur de Dieu. Sacrifice par excellence d'adoration, de réparation, de louange et d'amour, parce que c'est le don personnel le plus agréable et le plus parfait, l'hommage religieux le plus complet et le plus glorieux, qui puisse être offert au Créateur, au nom de la création entière, dont le Christ est le Premier-né et le Chef.

Ainsi compris, le sacrifice du Christ Souverain Prêtre a donc commencé avec l'Incarnation, et il est inséparable de lui-même. Mais, s'il déborde le sacrifice proprement rédempteur, il est aisé de voir qu'il ne l'exclut point ni ne s'y oppose : il le réclame, au contraire, et le comprend. Car l'expiation, ou la réparation du péché, fait partie intégrante et essentielle de la religion du Christ.

Le P. de Lanversin semble craindre que, tout en gardant intact le sacrifice de la Rédemption, notre façon de concevoir les choses ne porte malgré tout préjudice à sa grandeur unique. C'est ne pas tenir compte de l'exemple donné par les écrivains sacrés eux-mêmes.

Saint Paul déclare ne vouloir connaître que le Christ crucifié : cela ne l'empêche pas de prêcher avec une magnifique éloquence le Christ exemplaire parfait que tous doivent reproduire, Epoux de l'Eglise, Chef du Corps mystique, auquel il faut étroitement adhérer. Saint Jean voit dans le Christ l'Agneau immolé pour le rachat du monde : il n'en célèbre pas moins le Christ lumière, voie, vérité et vie. Jésus lui-même n'a pas voulu concentrer nos regards sur sa seule qualité de Rédempteur : il s'est présenté également comme le Maître dont il faut nous assimiler la doctrine, le Cep auquel il nous faut demeurer attaché pour vivre de sa sève et porter fruit.

Ainsi, l'on ne fait pas tort à la mort du Christ, en parlant de sa vie. On n'amoindrit pas la portée incomparable de sa Passion, en faisant valoir le reste de son œuvre. Inséré dans la réalité plus ample du sacrifice fondamental de la religion, le sacrifice rédempteur est présenté dans un cadre agrandi, qui, loin de lui porter ombrage, contribue plutôt à le mettre en relief. C'est toujours à la mort sur la Croix que notre salut est attaché. C'est à ce sacrifice de notre Rédemption qu'il faut nous unir. C'est par lui qu'il nous faut passer pour recevoir la vie du Christ, participer à sa religion de Verbe Incarné, entrer ainsi dans le sacrifice qu'il offre comme Souverain Prêtre au nom de la création, et que toute créature doit offrir avec Lui, par Lui et en Lui.

Il est clair néanmoins que, dans l'enseignement théologique, à plus forte raison dans l'instruction donnée aux fidèles, la notion plus large du sacrifice du Christ ne peut être convenablement présentée qu'après l'idée commune du sacrifice rédempteur et par rapport à elle. Ce qui doit être exposé en premier lieu, et mis en pleine lumière, comme étant objet de foi catholique, c'est la grande réalité du sacrifice de la Rédemption offert sur le Calvaire, et renouvelé sur l'autel eucharistique. Après seulement, et moyennant toutes explications nécessaires, l'on pourra proposer l'opinion plus large, comme doctrine complémentaire, plausible au regard de l'Ecriture, et grandement avantageuse pour la piété.

Ces précautions prises, il ne semble pas que le moindre inconvénient soit à craindre. Le dogme rédempteur gardera son exceptionnelle importance. Il continuera de resplendir sous une vue seulement plus ample, où s'affirme tout pareillement son caractère unique. Loin d'affaiblir l'éclat du dogme, l'exposé du sacrifice intégral projettera sur l'ensemble du plan divin, sur la personne et l'œuvre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, une lumière incontestablement fort belle. L'horizon de la foi sera simplement agrandi ; et la vie spirituelle des chrétiens, heureusement enrichie.

II. — Précisions au sujet du sacrifice de la Messe

Le P. de Lanversin demande quelques explications complémentaires au sujet de la Messe, et en particulier une plus nette mise au point de ce qui constitue sa forme essentielle.

On sait que le *Mysterium fidei* place l'essence du sacrifice euch-

ristique dans un acte d'oblation rituelle faite par l'Eglise : savoir, l'oblation du Christ, rendu présent et mystiquement immolé sous les espèces par la double consécration.

Notre accord est parfait avec le P. de la Taille, pour n'admettre à la Messe de réelle immolation que celle qui eut lieu il y a 1.900 ans au Calvaire. Cette immolation passée est simplement rappelée sur nos autels. Ce qu'il y a de réalisé actuellement, c'est la mise en exercice de son efficacité, c'est-à-dire l'application de l'effet rédempteur par le moyen de l'oblation faite *hic et nunc* du Corps et du Sang du Christ, présent sous le signe expressif de son immolation sanglante.

Notre adhésion n'est pas moins complète, quand le R. P. nous parle du Christ offert par l'Eglise sur l'autel. Il nous paraît indiscutable que l'Eglise joue un rôle actif dans l'offrande du sacrifice eucharistique. Cette participation est mise en évidence par la liturgie elle-même.

Mais, où nous avons cru devoir nous séparer de l'éminent théologien, c'est sur la question de savoir si l'essence du sacrifice eucharistique consiste uniquement dans cette oblation faite par l'Eglise, ou si elle comporte en même temps une oblation du Christ par lui-même.

La grande raison que le P. de la Taille oppose à une oblation actuelle du Christ par lui-même — le P. de Lanversin la reprend expressément pour son compte — ne nous paraît pas mériter de considération. L'Epître aux Hébreux proclame que le Christ ne s'est « offert qu'une fois », que son oblation est « unique[1] ». Le P. de la Taille et le P. de Lanversin prennent cette affirmation à la lettre : il n'y a qu'une seule oblation du Christ ; puisqu'elle a eu lieu à la Cène, aucune autre ne saurait être trouvée, ni au ciel ni dans l'Eucharistie.

Or, nous avons d'abord vu que l'oblation dont il s'agit dans la pensée de l'auteur sacré, n'est pas du tout celle qui fut accomplie le Jeudi-Saint, mais uniquement celle qui s'est réalisée au ciel.

D'autre part, le sens dans lequel il faut entendre cette unicité d'oblation est tout relatif. L'écrivain sacré compare le sacrifice du Christ au sacrifice figuratif du jour solennel de l'Expiation. De

1. *Hébr.*, VII, 27; IX, 28; X, 10.

même que le grand-prêtre juif ne franchissait que cette seule fois dans l'année la porte du Saint des Saints pour y répandre sur l'arche d'alliance le sang de la victime immolée au dehors : ainsi le Christ est entré une fois pour toutes dans le ciel pour y faire l'oblation de son Sang versé ici-bas. Il n'aura pas à réitérer son offrande, parce qu'il n'a pas à revenir sur la terre pour y renouveler son immolation. Le Christ ressuscité ne meurt plus. Son entrée au ciel est unique et définitive : donc unique et définitive également son oblation.

Ce que l'Apôtre entend proscrire, c'est donc l'idée d'une nouvelle oblation distincte de la première, se réalisant par une nouvelle entrée dans le sanctuaire céleste, après une nouvelle immolation sanglante, accomplie ici-bas. Il n'empêche aucunement d'admettre que, dans le ciel, le Christ continue l'oblation qu'il a commencée au jour de l'Ascension.

Sans doute, il déclare que le Christ, une fois son Sang offert, s'est assis à la droite du Dieu Très-Haut, comme s'il s'était agi d'une oblation transitoire. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur se place au point de vue d'un ritualisme transcendant, calqué sur celui de la liturgie ancienne. Il n'y a rien à en conclure contre la pérennité réelle de l'oblation, inséparable de la personne du Christ au ciel, comme elle l'était sur la terre.

Le Christ, Pontife suprême, ne vient pas, comme le grand-prêtre de la Loi, présenter un sang qui lui soit étranger, et dont l'oblation soit forcément un acte passager : il offre son propre Sang, le même qui a été versé sur la Croix, et qui coule à jamais en sa Chair glorifiée, elle-même marquée des cicatrices permanentes de la Passion. « Je vis devant le trône de Dieu... un agneau comme égorgé[1] », dit l'auteur de l'Apocalypse. C'est une image encore, mais qui complète la première, laquelle ne doit donc pas être prise avec une rigueur absolue. Si le Sauveur est dit siéger à la droite du Père, comme un Roi glorieux, c'est avant tout pour montrer que son œuvre rédemptrice est achevée. Il n'en demeure pas moins éternellement devant le trône divin dans l'attitude d'une victime immolée.

D'autre part, au témoignage exprès de l'Epître aux Hébreux, le Christ est également « Prêtre pour l'éternité » ; et « tout prêtre a

1. *Apoc.*, v, 6

pour fonction propre l'oblation » : « d'où il est nécessaire que celui-ci aussi ait quelque chose à offrir[1] ».

Mais, si le Christ est Prêtre éternellement ; si la matière de son offrande — sa propre Chair, son propre Sang — lui est éternellement présente : on conçoit que son acte d'oblation soit également permanent et éternel. L'oblation sacrificielle du grand-prêtre juif était censée durer tout le temps qu'il restait à l'intérieur du sanctuaire : ainsi l'oblation du Christ continue tout le temps qu'il demeure Prêtre, en état de s'offrir comme Victime, dans le ciel. A toute heure il reste vrai, comme l'Epître l'atteste, que le Sauveur « se présente maintenant pour nous à la face de Dieu[2] ». « Parce qu'il demeure éternellement, il possède un sacerdoce inamissible. Et c'est pourquoi il peut à jamais sauver ceux qui s'approchent de Dieu par son intermédiaire, étant toujours vivant afin d'intercéder pour eux[3] ».

Telle est, en ensemble, l'explication que les théologiens catholiques ont constamment opposée aux Protestants, qui alléguaient le texte de l'Epître comme un argument décisif contre le sacrifice de la Messe. Aucun ne s'est avisé que l'on pouvait accorder aux Réformés leur interprétation, et maintenir néanmoins le dogme en prétextant que le sacrifice de l'autel ne requiert pas essentiellement une oblation personnelle du Christ. Tous ont été également convaincus que la vérité de notre sacrifice exigeait cette oblation, et que l'assertion de l'Epître n'y contredisait aucunement : ce qui est simplement d'accord avec une exacte exégèse.

L'objection tirée du texte de l'Epitre aux Hébreux par les Protestants n'a donc pas de valeur contre la vérité essentielle du sacrifice de la Messe. Celle que le P. de la Taille et le P. de Lanversin prétendent appuyer sur le même témoignage contre la vérité d'une oblation personnelle du Christ à l'autel, n'a pas plus de fondement. En parlant d'unique oblation du Christ, supposée ou non accomplie à la Cène, l'Apôtre se prononce contre l'idée d'une oblation nouvelle, consécutive à une immolation nouvelle ; non contre l'idée de la même oblation continuée ou perpétuée en rapport avec la même immolation du Calvaire.

1. *Hébr.*, v, 1-10 ; viii, 1-8.
2. *Hébr.*, ix, 24.
3. *Hébr.*, vii, 25.

L'objection ainsi écartée, des raisons positives nous convainquent que le Christ s'offre personnellement sur l'autel, et que cette oblation entre comme élément essentiel dans la constitution du sacrifice eucharistique.

De ces raisons, exposées dans l'*Idée du sacrifice de la Messe*, nous pouvons rappeler celle qui se tire de la valeur reconnue aujourd'hui par tous les théologiens à la Messe d'un prêtre nommément excommunié. Pourquoi la validité, non seulement du sacrement consacré, mais du sacrifice offert par ce prêtre que l'Eglise répudie expressément comme son ministre ? Sinon parce que ce prêtre n'agit pas uniquement au nom de l'Eglise mais aussi au nom du Christ, et qu'à défaut de l'Eglise, qui refuse d'offrir par ce mandataire indigne, il y a le Christ qui, rendu présent à la parole du célébrant, ne laisse pas de s'offrir personnellement sur l'autel.

Un argument plus significatif encore est fourni par l'unité que le Concile de Trente paraît bien établir entre le sacrifice de la Messe et le sacrifice de la Croix. Si l'on interprète le texte du Concile d'après la pensée commune des théologiens, il y a unité entre ces deux sacrifices, non seulement à raison de la victime qui est offerte, mais à raison du prêtre qui offre, toute la différence étant dans la manière dont se fait l'offrande[1]. Le Christ est donc le Prêtre de notre sacrifice eucharistique, comme du sacrifice de la Croix. Il n'a pas seulement donné à ses prêtres le pouvoir de l'offrir en son nom et de par son autorité première : il s'offre lui-même actuellement, présentement, comme à la Croix, bien que d'une autre manière. A la Croix il s'est offert, immolé d'une façon sanglante ; sur l'autel il s'offre, immolé d'une façon non sanglante.

Ces raisons, et les autres que nous avons fait valoir, paraissent suffisamment convaincantes. Elles obligent, semble-t-il, à admettre une oblation personnelle du Christ à la Messe.

Mais quelle place attribuer, dans la constitution de notre sacrifice, à cette oblation personnelle du Sauveur, par rapport à l'oblation qui en est faite également par l'Eglise ? C'est ce qu'il s'agit de préciser.

Pour résoudre le problème dans les meilleures conditions, il im-

1. *Conc. Trid.*, loc. cit., c. II : una enim eademque est hostia, idem nunc offerens, sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

porte de déterminer au préalable dans quelle mesure la Messe porte les caractères d'un sacrifice rituel, offert, selon la pensée du P. de la Taille, uniquement par l'Eglise.

Si l'on entend par « rituel » ce qui parle aux sens et est significatif, l'élément rituel, propre au sacrifice eucharistique, est complexe. C'est d'abord cette substance de pain et de vin, que nous tirons de nos biens, pour en faire la matière première de notre offrande. C'est ensuite le rapport que les paroles de la Consécration établissent entre ce pain et ce vin, ou plutôt leurs apparences, et respectivement le Corps et le Sang du Christ. C'est enfin la relation instituée par les mêmes paroles de la Consécration entre le pain et le vin consacrés séparément et le Corps et le Sang du Christ séparés jadis par l'immolation du Calvaire.

Or, tout d'abord, cet élément sensible, pris tel quel, ne réalise pas strictement la notion de l'acte cultuel précis en lequel le P. de la Taille place l'essence du sacrifice rituel.

Nous avons bien en mains une matière sensible, prise hors de nous : du pain et du vin. Mais où est l'acte de « donation pragmatique », censé l'acte d'oblation proprement sacrificielle ? On ne voit rien qui marque d'une façon réaliste le transfert de ce pain et de ce vin au domaine de Dieu, ni la possession qu'en prendrait effectivement le Seigneur.

S'agit-il du rapport sensible avec l'immolation de la Croix : ce rapport est certainement exprimé par le fait des paroles plaçant le Corps et le Sang sous les espèces séparées ; mais il manque encore un « rite » proprement dit, un acte, qui traduise symboliquement cette relation. Pas de fraction de l'hostie, pour exprimer de quelque manière la violence subie par le Corps du Christ dans la Passion. Pas d'effusion du vin, pour représenter l'effusion du Sang sur le Calvaire. Pour trouver un tel rite, les anciens, Pères et théologiens, étaient obligés d'aller bien au-delà de la Consécration : jusqu'à la Communion. C'est chercher trop loin, pense le P. de la Taille : l'essence du sacrifice doit être réalisée pleinement dans la Consécration. Le R. P. a raison sans doute ; mais les anciens n'avaient certainement pas tort de n'apercevoir aucun « rite » véritable se rapportant à la Passion du Christ dans la Consécration elle-même.

Ce qu'il importe encore plus de noter, c'est que cet élément rituel très insuffisant, que l'on peut seulement alléguer, ne repré-

sente qu'un certain extérieur, et comme l'enveloppe superficielle de l'oblation eucharistique. La réalité du sacrifice est tout autre que ce que disent les apparences.

Nous paraissons offrir à Dieu du pain et du vin : en réalité ces substances sont changées au Corps et au Sang du Christ. Les paroles de la Consécration l'affirment ; la foi nous le garantit. Ce que nous offrons n'est donc pas un symbole plus ou moins expressif : c'est la vérité même du Corps et du Sang du Christ, c'est-à-dire le plus précieux bien que nous ayons reçu de Dieu, le plus riche don que nous puissions lui offrir, le fruit parfait de notre race, le Chef de la création. Mais rien à l'extérieur ne nous renseigne sur cette sublime réalité, que la parole prononcée par le prêtre, narrant le fait de la Cène. Aucun rite ne nous montre pragmatiquement le changement opéré. La vraie essence de notre oblation est d'ordre intérieur et invisible, de l'ordre de la foi.

De même, à s'en tenir au témoignage des sens, nous pourrions croire que le rapport du sacrifice eucharistique avec la Passion est purement imaginaire, et que tout se borne à commémorer sensiblement par une représentation symbolique la séparation autrefois réalisée du Corps et du Sang du Sauveur. Qu'est-ce qui nous assure que la réalité du sacrifice rédempteur est là, et non seulement sa figure et son mémorial ? Rien dans l'ordre du rite. C'est encore uniquement la foi : la foi qui, après nous avoir montré, sous l'apparence du pain et du vin, la réelle présence du Corps et du Sang du Christ, nous apprend que, dans la cérémonie officielle où ce Corps et ce Sang apparaissent séparés, s'opère en notre faveur une effusion réelle des mérites autrefois acquis par l'immolation effective du Sauveur.

Ainsi donc, en se plaçant exactement au point de vue du P. de la Taille, c'est-à-dire en envisageant la Messe comme oblation faite par l'Eglise, et en partant de ce principe que l'oblation proprement sacrificielle serait un acte de « donation effective » ou « pragmatique », on n'arrive pas à une idée satisfaisante du sacrifice de la Messe. Ce que l'Eglise offre essentiellement à Dieu, c'est le Corps et le Sang du Christ. Or, ce sacrifice a beau comporter un certain appareil rituel, étant comme enveloppé d'une forme liturgique sensible : en réalité, il déborde immensément le cadre d'un sacrifice rituel proprement dit.

Ces observations nous préparent à mieux comprendre et préciser

l'oblation que le Sauveur fait de lui-même, conjointement à l'oblation faite par son Eglise.

Nous avons vu que les paroles de la Consécration servent de point d'appui à la foi en ce qui concerne la transsubstantiation du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. Or, ces mêmes paroles nous invitent à voir présent, en quelque sorte, dans la personne du prêtre qui célèbre, le Christ Souverain Prêtre lui-même. Ce n'est pas comme homme, en son nom propre, ni au nom de l'Eglise société humaine, que le prêtre peut opérer le miracle de la transsubstantiation. C'est seulement au nom du Christ et comme représentant du Christ.

En quel sens représentant du Christ ? Est-ce parce que revêtu de pouvoirs que le Christ a légués d'une façon générale à son Eglise, chaque prêtre étant, dans l'exercice de ces pouvoirs, laissé à sa pure activité propre ? Il ne le semble pas. Les paroles de la Consécration sont prononcées par le prêtre, mais dites au nom du Sauveur et placées en quelque sorte dans la bouche du Sauveur. « Ceci est *mon* Corps », « Ceci est *mon Sang.* » Nous n'avons pas affaire au simple récit d'un fait passé : nous assistons à une scène vivante, à un fait présent. La parole opère actuellement et infailliblement son effet. N'est-ce pas qu'elle est dite en ce moment encore par le Christ, empruntant la voix de son ministre ? Et alors, n'est-on pas conduit à penser que, sous l'enveloppe de ce prêtre qui consacre et qui offre, le Souverain Prêtre consacre et offre lui-même ? Le Sacerdoce du Christ est comme incarné en ce prêtre, qui est son ministre, aussi réellement qu'il est ministre de l'Eglise. C'est lui, Souverain Prêtre, qui rend son Corps et son Sang présents sur l'autel, comme autrefois sur la table de la Cène ; Lui qui représente la séparation de son Corps et de son Sang, comme il le fit la veille de sa mort ; Lui qui en cet état s'offre à son Père, comme il s'offrit au dernier soir et sur la Croix, nous appliquant par cette offrande les mérites de son sacrifice rédempteur.

Ainsi, le fait que la parole consécratoire demeure à jamais parole du Christ, invite à attribuer formellement au Souverain Prêtre, et l'acte de la double Consécration, transsubstantiant le pain et le vin, et l'acte, qui en est inséparable, d'oblation du Corps et du Sang qui ont mérité autrefois et qui actuellement nous appliquent la Rédemption.

Que le Christ sur l'autel eucharistique soit, non seulement victime

offerte, mais encore Prêtre en fonction d'oblation, c'est ce qui est établi par une autre considération.

Il est de foi que le Sauveur est rendu présent sur l'autel tel qu'il est maintenant dans le ciel. Il y est donc comme victime, marqué en sa Chair glorifiée et désormais incorruptible des cicatrices qui rappellent éternellement son immolation passée. Et il y est donc aussi comme Prêtre, Prêtre en exercice, dans sa fonction proprement sacerdotale : l'acte d'oblation.

Oblation invisible, dira-t-on, offrande tout intérieure, connue seulement par la foi, nullement exprimée par le rite. C'est vrai : mais en est-il autrement de l'oblation faite par l'Eglise dans l'hypothèse même du P. de la Taille ? L'Eglise, nous l'avons vu, offre, non du pain et du vin, mais le Corps et le Sang du Christ ; son offrande ne commémore pas seulement l'oblation de la Croix, elle en applique la vertu. Or, la réalité de la présence du Christ, la réalité de l'application faite de sa Rédemption, sont vérités de pure foi, sur lesquelles les sens ne nous apprennent rien. Pourquoi le témoignage de la foi, qui suffit dans l'hypothèse de l'oblation du Christ par l'Eglise, ne suffirait-il plus dans le cas de l'oblation personnelle du Sauveur ? Que les rites le signifient ou non sensiblement, ce nous est assez de savoir de foi certaine que le Sauveur, rendu présent sur l'autel tel qu'il est au ciel, s'y offre sacerdotalement comme dans le ciel.

Une question se pose tout naturellement : notre sacrifice de la Messe consiste-t-il donc essentiellement dans la simple présence de l'oblation céleste sur notre autel terrestre ? Mais alors, en quoi notre sacrifice eucharistique aurait-il valeur de sacrifice propre, avec efficacité particulière d'application chaque fois renouvelée et toute puissante du mérite rédempteur ? Et pourquoi cette valeur de sacrifice ne s'étendrait-elle pas à la présence permanente dans le tabernacle, où le Christ ne peut être à aucun moment sans son oblation céleste, inséparable actuellement de sa présence ?

La réponse est dans ce fait, que nous avons eu soin de mettre en évidence : le Christ, qui s'offre sur l'autel comme au ciel, s'y offre dans des conditions spéciales qui font de l'Eucharistie un sacrifice propre. L'oblation céleste du Sauveur est comme entourée de circonstances de temps, de lieu, de manière, qui la rendent d'une certaine façon « terrestre », et l'adaptent à notre autel.

Agissant par le prêtre et en le prêtre, le Christ se rend présent tel

qu'il est dans la gloire ; mais sacramentellement son Corps est mis seul sous l'espèce du pain, son Sang à part sous l'espèce du vin. Sous cette figuration sensible de son immolation, le Christ s'offre comme dans le ciel, où il « intercède sans cesse pour nous », mais avec une référence sensible et actuelle à son immolation sanglante. Et, de par la volonté que lui-même a exprimée en instituant l'Eucharistie, son oblation réalisée dans ces conditions sensibles sur notre autel terrestre a valeur pour nous appliquer d'une façon particulière *hic et nunc* sa Rédemption.

Car le Christ, pour être dans l'éternité, n'est pas indifférent à son Eglise voyagère dans le temps. D'une façon pour nous inconcevable, néanmoins très réelle, il suit son Eglise dans le progrès de son âge, il voit ses besoins successifs, il entend ses prières réitérées, et sans cesse il puise dans les mérites amassés une fois pour toutes par sa vie terrestre et sa mort pour lui en faire une application toujours nouvelle. C'est ce qu'il fait au ciel : c'est donc ce qu'il fait aussi sur l'autel. Mais, sur l'autel, son oblation éternelle et invisible revêt comme une modalité temporelle et sensible, qui semble l'approprier à nos conditions d'espace et de temps.

L'oblation en quelque sorte générale du ciel se particularise sur l'autel, pour l'Eglise qui milite en cette portion du temps et pour les fidèles qui participent présentement à ce sacrifice. C'est une oblation du sacrifice du Calvaire, essentiellement une avec l'oblation continue qui se fait du même sacrifice dans le ciel, mais modalement distincte de cette éternelle oblation, étant actualisée à la fois dans l'espace et dans le temps, et, comme telle, de par la volonté indéfectible du Christ, apte à une application présente et spéciale du mérite rédempteur.

Cette oblation du Christ sur l'autel ne se réalise évidemment qu'avec le concours humain de son Eglise. Il faut que l'Eglise intervienne pour que soit amenée sur l'autel la présence du Christ céleste et que se réalise son oblation terrestre sous les symboles visibles de son immolation.

L'intervention de l'Eglise va d'ailleurs jusqu'à une participation active et réelle à l'oblation. Elle entre dans l'offrande que le Christ a faite à la dernière Cène. Elle la renouvelle sur son ordre. Elle en prolonge et en particularise l'effet au cours du temps. Elle offre le Christ comme sa Victime infiniment parfaite de propitiation et de religion.

Mais ce Christ qu'offre l'Eglise s'offre lui-même personnellement sur l'autel. De sorte que l'Eglise offre le Christ s'offrant lui-même pour elle.

Ce qu'il importe de noter, c'est que, cette offrande personnelle du Christ ne constitue pas moins essentiellement le sacrifice eucharistique que l'offrande faite par l'Eglise. On ne peut, en effet, l'oublier : Le Concile de Trente parle d'une simple différence modale entre l'oblation de la Croix et celle de la Messe. Cela suppose l'unité substantielle des deux sacrifices ; et cette unité substantielle paraît bien requérir, non seulement l'unité de la Victime, mais encore celle du Prêtre et de l'oblation.

Une dernière question est soulevée par les réflexions du P. de Lanversin. A quel moment a lieu l'oblation constitutive du sacrifice de la Messe ?

Si on considère l'oblation du côté de l'Eglise, il est certain qu'elle se réalise dès la Consécration. Alors, du point de vue liturgique, a lieu l'acte officiel par lequel une matière commune, prise de nos biens, est consacrée, transformée en une substance nouvelle, infiniment digne de Dieu, et offerte, donnée, livrée à la jouissance parfaite de Dieu ; en même temps, l'acte par lequel ce Don infiniment agréable au Seigneur, le Christ, est marqué solennellement du signe expressif de sa Passion rédemptrice pour nous en appliquer la vertu, de par l'institution de la Cène.

A ce point de vue déjà, on peut se demander si l'oblation sacrificielle se borne à l'acte passager de la Consécration sous les deux espèces, ou si elle ne continue pas de s'appliquer au Corps et au Sang du Christ aussi longtemps qu'ils sont présents sur l'autel sous les espèces séparées.

La première hypothèse semble s'imposer à qui veut pour oblation un acte proprement dit, ayant quelque forme de geste rituel. Si c'est un acte de cette sorte qui constitue la Messe, on ne peut le trouver que dans la double Consécration. Et l'hypothèse semble bien renfermer une part de vérité : à la dernière Cène, le Christ se contente de consacrer le pain et le vin pour communier aussitôt ses disciples. On est sans doute dans le vrai en estimant qu'à la Messe la Consécration est l'acte essentiel de l'oblation, et qu'à cet acte est attachée l'efficacité principale du sacrifice eucharistique, comme l'effet définitif de la rédemption l'a été à l'acte de l'oblation sanglante sur la Croix.

Mais, si l'on réfléchit que, pour le plus grand nombre des Pères et des théologiens anciens, l'essence de la Messe a été dans l'oblation du Christ présent à l'état de victime immolée par l'effet de la Consécration, plutôt que dans la Consécration même en tant qu'acte immolateur du Christ ; si, d'autre part, l'on a soin d'observer que l'Eglise, dans sa liturgie officielle, loin de considérer son rôle d'oblation comme achevé à la Consécration, le continue expressément à *Unde et memores*, en offrant d'une façon active et instante le Corps et le Sang du Christ mystiquement séparés : on est en droit, semble-t-il, de penser que l'oblation active du Christ par l'Eglise, commencée à la Consécration et réalisée essentiellement avec son efficacité principale dans l'acte de la Consécration, se poursuit et se prolonge durant le temps que la victime demeure entre ses mains pour être offerte, c'est-à-dire jusqu'à la Communion.

Que si nous considérons l'oblation du côté du Christ, nous sommes conduits à des raisonnements semblables. Le Christ évidemment s'offre, sous la personne du prêtre, au moment de la double Consécration. Il s'offre, par cet acte même, qui reproduit la merveille accomplie une première fois à la Cène. Et l'on peut croire que c'est proprement et directement par cette oblation de lui-même dans l'acte de la Consécration, qu'il nous applique spécialement le mérite rédempteur de la Croix.

Mais, de même que l'Eglise continue d'offrir liturgiquement le Christ tant qu'il reste sacramentellement immolé sur l'autel, ainsi conçoit-on l'oblation personnelle du Sauveur comme un acte continu qui dure de la Consécration à la Communion. Durant tout ce temps, en effet, il ne reste pas seulement dans l'acte permanent de son oblation céleste, étant là dans son état glorieux, vivant et agissant comme Pontife éternel, mais son oblation continue se réalise sous un mode terrestre spécial : l'état de séparation des espèces, figurant l'état de séparation du Corps et du Sang à la suite de l'immolation sanglante. Tout invite à penser que, par cette oblation de lui-même à l'état de Victime immolée sous le sacrement, se continue l'œuvre opérée essentiellement au moment de la double Consécration : l'application du mérite de la Croix, en vertu de l'acte de volonté posé à la Cène.

Ainsi se réalise sur l'autel la même oblation qui s'accomplit dans le ciel, au témoignage de l'Epitre aux Hébreux : Ici et là, le Christ s'offre, à l'état de victime immolée : dans le ciel, par la présentation directe qu'il fait à Dieu de son Corps blessé et de son Sang ré-

pandu ; sur l'autel, par l'offrande de ce même Corps et de ce même Sang, voilés sous les espèces où ils apparaissent séparés comme au Calvaire.

Telles sont les explications que nous nous permettons de soumettre à notre sympathique contradicteur.

En résumé, notre position s'appuie sur deux points dont l'importance est exceptionnelle et qui nous paraissent assurés : l'impossibilité de traiter le sacrifice de la Croix comme un sacrifice rituel ; la nécessité de faire intervenir dans l'essence du sacrifice eucharistique une oblation du Christ par lui-même.

Si l'on tient ferme à ces deux données capitales ; si par ailleurs, l'on approuve, aussi pleinement que nous l'avons fait, les grandes thèses du *Mysterium fidei*, sur le rapport essentiel de l'idée de sacrifice avec celle d'oblation, sur l'inanité des tentatives faites pour trouver à la Messe une immolation autre que celle de la Croix, enfin sur l'importance du rôle actif de l'Eglise dans l'offrande du sacrifice eucharistique : il nous semble difficile de ne pas adhérer, dans son ensemble — nous ne parlons pas de tel ou tel détail secondaire — à la synthèse du sacrifice que nous avons essayé d'esquisser.

M. Lepin.

Francheville-lès-Lyon, 8 décembre 1927.

Le siège de Rome et l'Orient

DANS L'HISTOIRE ANCIENNE DE L'ÉGLISE

Conférence donnée à un groupe russe orthodoxe, à Paris (22 *décembre* 1927)

Vous me voyez infiniment touché de la confiance que vous m'avez témoignée, en me demandant de venir ici vous exposer les conditions dans lesquelles s'exerçait la primauté de Rome au cours des premiers siècles de l'Eglise.

Je ne suis ni un controversiste, ni un apologiste, je m'applique à être strictement un historien : ce sont des faits que je vous apporterai. J'essaierai de dégager la leçon qu'ils impliquent et que j'entends soumettre à votre critique. Nous avons beaucoup à apprendre les uns des autres, et peut-être, à chercher ensemble, nous acheminerons-nous à voir les choses dans cette objectivité que trop souvent dérobe la rigidité de thèses ou de parti-pris séculaires.

***

Vous avez employé le terme de « primauté de Rome », et je vous sais gré de n'avoir pas employé le terme de papauté. Le mot *papatus*, en effet, au témoignage de Ducange, a pour premier témoin Léon d'Ostie au XII^e^ siècle. Le mot *papa* lui-même est jusqu'au VI^e^ siècle un titre que l'on donne à tout évêque en témoignage de respect aimant. Il est vrai que, dès la fin du IV^e^ siècle, il a été donné en Occident de préférence à l'évêque de Rome, comme si cet évêque attirait de préférence ce respect. Au V^e^ siècle, l'Orient, avec saint Cyrille d'Alexandrie, avec Flavien de Constantinople, ne répugna pas à cet emploi, qui sera consacré par la chancellerie impériale du temps de

Justinien. Nous n'attachons qu'un intérêt secondaire à ce votable.

Je n'ignore pas que des historiens aiment à opposer *primatus* et *papatus*. La papauté serait la constitution monarchique de l'Eglise imposée à l'Occident à partir du temps où l'Occident et l'Orient se sont trouvés dissociés par le schisme du XI^e^ siècle. Le *primatus* serait un élément constitutif du catholicisme antérieur. Mais je n'ai pas l'intention d'aborder le problème de l'évolution occidentale du *primatus* en *papatus*. Il me suffit que le *papatus* soit la suite historique du *primatus*, et peut-être avons-nous ici présentement un intérêt majeur à mettre en lumière ce *primatus*, réalisé dans le catholicisme à une époque où le catholicisme embrassait dans une même unité l'Orient et l'Occident[1].

Je n'ignore pas davantage que d'autres historiens se plaisent à imaginer le catholicisme, le vieux catholicisme, ainsi qu'ils aiment à dire, comme une fédération d'Eglises, une Eglise par cité, chaque Eglise constituant une petite société parfaite et autonome, sans cesser pour autant d'appartenir à la communion de l'unité catholique. Saint Cyprien disait : « *Ecclesiae universae per totum mundum nobiscum unitatis vinculo copulatae* » (*Epistul.* LXVI, 7). Mais je n'ai pas à vous mettre en garde contre l'erreur de saint Cyprien, l'évêque de Carthage ne s'étant pas fait faute de la dénoncer lui-même par les infidélités qu'il lui a faites. Les Eglises n'assurent leur communion à la *Catholica* que par un conformisme de foi et d'institutions qui est une abdication de leur autonomie particulariste : elles sont solidaires les unes des autres, et cette solidarité, qui est une sujétion, est réglée par l'action d'une autorité en mesure d'être universelle.

La première autorité de cet ordre, dont nous surprenions l'action dans l'histoire de l'Eglise, est, si l'on veut, celle des Eglises apostoliques. Toutefois, une seule Eglise apostolique a vraiment et dès les premières générations, joué ce rôle régulateur, modérateur, et ce n'est ni Jérusalem, ni Antioche, ni Ephèse, ni Alexandrie, c'est Rome. Le nom de M. Harnack restera, parmi les historiens, attaché à la mise en lumière de ce fait, le fait de l'action prépondérante de Rome, dans la genèse du catholicisme. M. Harnack a donné à cette vue la valeur d'une vue désormais classique. Il y est

1. On me pardonnera de renvoyer à mon étude « Papa, Sedes apostolica, Apostolatus », publiée dans la *Rivista di archeologia cristiana*, Rome, 1925, p. 99-116.

revenu à maintes reprises depuis l'*excursus* célèbre du tome premier de sa *Dogmengeschichte* en 1885. Il y revenait une fois encore, il y a six mois, le 2 juin 1927, dans un mémoire lu à l'Académie des Sciences de Prusse, sous le titre de *Ecclesia Petri propinqua*, *Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs*, en réponse à une étude de M. Erich Caspar, intitulée *Primatus Petri*, *Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre* (Weimar 1927).

M. Caspar avait entendu établir que la prééminence qui au IIe siècle appartient en fait à la communauté romaine est devenue dans la seconde moitié du IIIe siècle à Rome la doctrine du primat de l'évêque romain, et que cette doctrine a été déduite d'affirmations de Tertullien et de S. Cyprien, qui ne pensaient, ni l'un, ni l'autre, à une pareille doctrine. Cette vue est neuve, écrit M. Harnack ; il pourrait ajouter qu'elle est un paradoxe insoutenable, car telle est bien la conclusion à laquelle il arrive, aisément et fortement[1].

Je ne retiendrai qu'un seul de ses arguments: On pourrait en effet, s'arrêter au texte fameux de S. Irénée sur la *principalitas* de l'Eglise romaine : quel que soit le sens à donner à *principalitas*, Irénée affirme l'obligation pour *omnem Ecclesiam*, toute l'Eglise ou toute Eglise, de s'accorder avec l'Eglise romaine. Cette obligation n'est pas énoncée par Irénée comme une opportunité, mais bien plutôt comme une règle, une règle dictée par la foi, et seule capable d'assurer le conformisme essentiel et nécessaire dans la *Catholica*. M. Harnack invoque de préférence le fait du pape Victor intervenant dans la controverse sur la date de Pâques.

Rappelons les circonstances du cas. Les Eglises de la province d'Asie célébraient la Pâque avec les Juifs le 14 du premier mois juif ou 14 nisan, à quelque jour de la semaine que cette date tombât, tandis que, à Rome et un peu partout, on reportait la fête chrétienne au dimanche qui suivait le 14 nisan. Le désaccord était sensible, encore n'aurait-il pas ému grand monde, si la solidarité entre Eglises n'avait pas été à pareille époque caractéristique de la *Catholica* : on était d'un extrême scrupule en tout ce qui semblait menacer le conformisme impliqué dans cette solidarité. L'évêque de Smyrne, S. Polycarpe, était venu à Rome du temps du pape Anicet (155-166), pour essayer de régler le différend. Vous surprenez dans cette dé

1. P. B. « Princeps apostolorum », dans les *Recherches de science religieuse*, 1928, p. 59-60.

marche une confirmation anticipée de la règle qu'énoncera S. Irénée. Mais ni Anicet n'avait cédé à Polycarpe, ni Polycarpe à Anicet : le conflit était entre deux Eglises apostoliques, qui se réclamaient avec la même conviction de l'autorité des apôtres. Le conflit semble avoir sommeillé ensuite. Il se réveilla sous le pape Victor, vers 191, qui demanda à l'évêque d'Ephèse de réunir les évêques de la province d'Asie et de les inviter à se rallier à l'usage universel. Nous avons dans Eusèbe un fragment d'une rare importance de la réponse de l'évêque d'Ephèse, Polycrate, au pape Victor, et de cette réponse on peut inférer ce que disait la lettre de ce dernier.

Pour imposer aux églises d'Asie l'usage romain, — je cite M. Harnack (*op. cit.* p. 141), — pour fonder son droit à le leur imposer ; pour les menacer de les séparer, non pas seulement de la communion de l'Eglise de Rome, mais de « l'unité commune », c'est-à-dire de la *Catholica*, comme on sépare des hérétiques, si elles ne se ralliaient pas à l'usage romain ; pour justifier de sa part une autorité si exorbitante, Victor avait certainement invoqué l'autorité des deux apôtres Pierre et Paul, en rappelant qu'ils avaient tous deux leur tombe à Rome .On peut l'inférer de la réponse de Polycrate, faisant valoir qu'en Asie aussi reposent de grands « éléments », l'âpôtre Jean, le diacre Philippe, le martyr Polycarpe, et tels autres, également garants de l'usage pascal asiate. M. Harnack va plus loin, il estime possible que Victor ait invoqué le texte « Tu es Pierre... » (Mat. XVI, 18), et que Victor ait représenté l'évêque de Rome comme l'héritier, non pas des deux apôtres Pierre et Paul, mais aussi bien de Pierre seul et de l'autorité conférée par le Christ à Pierre.

Quand nous ne suivrions pas M. Harnack jusque là, — je crois, en effet, que le texte « Tu es Pierre... » est invoqué pour la première fois par le pape Calliste en son fameux édit d'indulgence si âprement combattu par Tertullien dans le *De pudicitia*, — ce point resterait acquis que le pape Victor traitait les Eglises d'Asie, des Eglises apostoliques, avec une autorité souveraine ; et si, à cette date, des évêques protestent contre la sévérité de l'évêque de Rome, si saint Irénée intervient pour que toute rupture soit évitée, personne ne dénonce l'action de Victor comme une usurpation, tout en acceptant que momentanément l'évêque d'Ephèse et les autres évêques d'Asie ne se rendent pas à sa sommation.

Je dis momentanément, car l'usage pascal asiate s'éteignit sans

éclat longtemps avant le concile de Nicée, qui n'eut pas à en connaître. Vous voyez là comment, sur la fin du IIe siècle, nous surprenons la solidarité, le *fellowship*, des Eglises dans la *Catholica*, et comment est en acte dans cette solidarité une autorité de portée universelle, l'autorité de l'Eglise romaine et de son évêque.

Voici un second fait qui va nous manifester et cette solidarité des Eglises et cette autorité de Rome.

Nous sommes au temps du pape Etienne (254-257) et la controverse éclate de la validité du baptême des hérétiques. La controverse éclate à Carthage, où S. Cyprien reste attaché au sentiment des évêques ses prédécesseurs qui tiennent pareil baptême pour invalide. Rome est du sentiment contraire. Le différend s'étend aussitôt à toute l'Eglise, sans nul doute du fait de Rome qui aura voulu rallier toute l'Eglise à son sentiment et à sa pratique, et vous surprenez ici la même volonté de conformisme qu'au temps du pape Victor. L'évêque d'Alexandrie Denys est d'accord avec le pape Etienne sur le fond, mais il ne craint pas de lui représenter que trop de rigueur serait funeste à l'union des Eglises. Nous savons, en effet, par une lettre de Denys lui-même au pape Xystus, successeur d'Etienne, que la volonté d'Etienne s'était heurtée à l'opposition, non pas seulement de Cyprien et de son concile de Carthage, mais encore de Firmilieu de Césarée de Cappadoce, d'Helenos de Tarse, des évêques de Cappadoce, de Cilicie, de Galatie. Etienne avait alors notifié aux opposants qu'il romprait la communion avec eux pour ce motif. Et vois la gravité de l'affaire, poursuit Denys, des décisions existaient prises dans les plus grandes assemblées d'évêques, et ces décisions sanctionnaient que le baptême des hérétiques devait être tenu pour invalide.

Le pape Etienne mourut à temps pour n'avoir pas à prononcer l'excommunication de l'Afrique et de la Cappadoce, et le pape Xystus en lui succédant pacifia l'Eglise. Mais vous observerez que l'unité se fit ensuite, en silence et sans heurt, autour du sentiment romain de la validité du baptême des hérétiques, et que cette fois encore l'unité fut réalisée avant le concile de Nicée. Les déclarations si âpres de Cyprien et de Firmilien contre cet évêque de Rome qui revendiquait la mission d'évêque des évêques, les décisions des conciles africains ou orientaux opposées à la doctrine de Rome, avaient cédé à l'autorité partout consentie à l'Eglise romaine.

Observez encore comme, soit au temps du pape Victor, soit au

temps du pape Etienne, la communion avec l'Eglise romaine a de prix, jusque là que l'évêque de Rome puisse menacer des Eglises considérables de rompre cette communion, sans que ces Eglises soient tentées de menacer Rome de pareille excommunication. Rome excommunie, mais on n'excommunie pas Rome.

Observez enfin que le pape Etienne justifie l'autorité exceptionnelle qu'il déploie comme un privilège hérité de l'apôtre Pierre, et fondé sur la promesse faite à Pierre : Tu es Pierre... Nous le savons très fermement par Firmilien : « Etienne, dit-il, et je m'en indigne comme d'une sottise criante, se glorifie de son épiscopat et prétend être le successeur de Pierre, sur qui reposent les fondements de l'Eglise... Etienne se vante d'avoir hérité de la *cathedra Petri* ».

Au IIIe siècle, la primauté de l'Eglise romaine, cette primauté que S. Irénée avait jadis décrite et le pape Victor traduite en acte, était désormais, non pas seulement une autorité agissante et efficace, alors même qu'elle était contestée par certains qu'elle contrariait, mais elle était une autorité qui ne doutait pas d'être une suite de celle de l'apôtre Pierre.

*
* *

Ce que l'on peut donc inférer de l'histoire du IIe et du IIIe siècles, c'est que les Eglises, si nombreuses soient-elles, ne sont pas isolées dans leur dispersion, et leur dispersion même est une unité, la *Catholica*, qui se reconnaît à cette communion et à son conformisme de foi et d'institutions. Une autorité de portée universelle a contribué éminemment à procurer ce conformisme et à fortifier cette communion : cette autorité est celle de l'Eglise romaine. La *Catholica* du IIe et du IIIe siècle nous révèle les traits du catholicisme essentiel et primitif, et ce catholicisme est plus romain qu'il ne le sera à l'époque constantinienne ou au siècle de Justinien.

La paix constantinienne, en effet, introduit dans la vie de la *Catholica* un élément nouveau, un élément étranger, qui est le prince chrétien. C'est une protection, assurément, mais c'est aussi une tutelle, et c'est la tutelle d'une souveraineté qui n'a de limite que sa discrétion. Que cette souveraineté du basileus ait été au IVe siècle, même avec l'empereur Théodose, médiocrement favorable à l'autorité ancienne de l'Eglise romaine, sans contester en principe cette autorité, on peut se risquer à le dire. Constantin a convoqué le

concile de Nicée, et certes il y a fait une place à l'Eglise romaine, mais il faut bien reconnaître que cette place est modeste : l'évêque de Cordoue Hosius tient dans la politique religieuse de Constantin un autre rôle que le pape Silvestre, en attendant que ce soit Eusèbe de Nicomédie qui devienne son inspirateur. Constantin n'a pas favorisé la primauté de l'Eglise romaine ; l'empereur Constance II, son fils, au temps du pape Libère l'a favorisée moins encore, il l'a maltraitée, il l'a humiliée, il l'aurait plus volontiers encore compromise, si la Providence n'avait pas veillé. L'empereur Théodose et le concile de Constantinople de 381 restaurent la foi nicéenne en Orient, mais à cette date l'Orient se rétablit dans l'orthodoxie par ses propres moyens, et, peut-on dire, sans rien demander à Rome. Il faudra le concile d'Ephèse, il faudra le concile de Chalcédoine, pour rendre à l'Eglise romaine en Orient le rôle qui est le sien dans les causes de foi, c'est à savoir que rien ne se fait sans elle, et que le prince n'est pas l'arbitre des controverses.

Une autre nouveauté du IV^e^ siècle est la création des provinces ecclésiastiques. On avait vu avant le IV^e^ siècle les Eglises se grouper autour de métropoles, c'est-à-dire les Eglises filiales se rattacher spontanément aux Eglises du sein desquelles elles étaient nées. Pareil groupement est très sensible en Italie autour de Rome, en Afrique autour de Carthage, en Orient autour d'Antioche, en Asie autour d'Ephèse, en Cappadoce autour de Césarée, etc. Ainsi s'étaient formées entre Eglises des relations où il entrait une subordination. Cette évolution spontanée s'acheva, en Orient, par la distribution des Eglises en provinces ecclésiastiques, coïncidant avec les provinces impériales, et par la reconnaissance en chaque province d'une métropole ecclésiastique coïncidant avec la métropole civile. Cette superposition des cadres de l'administration impériale à la *Catholica* n'a pas été l'œuvre du concile de Nicée, elle était acquise déjà en 325, en Orient tout au moins, d'où elle s'étendra ensuite peu à peu en Occident. Rome seule gardant, au moins dans les régions suburbicaires d'Italie, le vieux régime qui groupait les Eglises et les régions autour d'elle, sans distinction de provinces et sans métropolitains.

Vous pensez bien que la création des provinces ecclésiastiques, avec chacune son concile provincial et son métropolitain, n'a rien d'une institution de droit divin, et est un simple emprunt de la *Catholica* à l'empire romain.

L'Orient poussa plus loin cette assimilation. Depuis Dioclétien, les provinces orientales étaient réparties entre quatre ressorts ou diocèses civils : l'Orient, le Pont, l'Asie, la Thrace. Sous Théodose, l'Egypte fut détachée du diocèse d'Orient pour former un cinquième diocèse. Le concile de Constantinople de 381 consacra la création de ces cinq grands ressorts ecclésiastiques, avec respectivement à leur tête les évêques de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, d'Ephèse, de Césarée, en attendant que le concile de Chalcédoine en 451 consacrât l'hégémonie de Constantinople sur l'Asie et le Pont conjointement avec la Thrace, et que Jérusalem ayant été remise en honneur, les quatre grands sièges de Constantinople, d'Alexandrie, de Jérusalem, d'Antioche, prissent le relief exceptionnel qui vaudra bientôt à leurs titulaires le nom de patriarches.

En Occident, toutes choses restèrent en l'état ancien : personne ne pensa à faire de l'évêque de Carthage ou de l'évêque de Milan un patriarche. Ce fut l'Orient qui imagina de donner à l'évêque de Rome le titre de patriarche dont l'évêque de Rome n'avait que faire, et de déclarer que dans l'ordre des préséances l'Eglise de Rome était la première en tant qu'Eglise de la vieille Rome, Constantinople étant la seconde au titre d'Eglise de la nouvelle Rome. Les papes n'attachèrent d'abord aucun prix à l'honneur que l'Orient consentait à leur siège, qui était pour eux le Siège apostolique par excellence de la *cathedra Petri*. Plus tard, il leur fut impossible de ne pas accepter l'existence des quatre patriarcats et d'adapter leurs relations avec l'Orient à ce régime : ils refusèrent cependant de laisser l'évêque de Constantinople se parer du titre de patriarche œcuménique, titre dans lequel ils dénoncèrent persévéramment une usurpation qui menaçait le droit divin de l'épiscopat de la *Catholica*. Le nom de S. Grégoire le Grand, au début du VII^e^ siècle, est attaché à cette protestation de Rome contre la prétention révolutionnaire des évêques de Constantinople et des basileis qui les soutenaient.

En somme, du IV^e^ au VI^e^ siècle, un *Kirchenrecht* s'est élaboré et établi en Orient, œuvre des conciles et des empereurs, *Kirchenrecht* qu'il était loisible après tout au catholicisme oriental de se donner, et que les papes n'ont pas repoussé, sauf en ce qui concerne les prétentions du siège de Constantinople pour autant qu'elles étaient un défi à la primauté de l'Eglise romaine.

Il est intéressant de voir comment dans ce *Kirchenrecht* s'insérait cette primauté, c'est ce que nous allons exposer brièvement.

Je vous renverrai sur ce sujet à un travail de M. Bréhier, l'éminent byzantiniste de l'université de Clermont, travail qu'il voulut bien faire à ma demande pour une revue américaine disparue depuis lors, la *Constructive Quarterly*, du regretté S. Mac Bee, travail qui a pour titre *Normal relations between Rome and the Churches of the East before the Schism of the eleventh century* (rev. cit. décembre 1916, p. 645-672)[1]. Ce n'est pas à dire que ces relations aient été constamment normales. Mgr Duchesne a relevé que, entre 343 et 787, entre le concile de Sardique et la fin de la querelle des images, soit en 444 ans, il y eut rupture de relations pendant 203 ans. L'entente était fragile entre l'Orient et Rome, mais enfin il y eut des années et des années d'entente, et les conditions de cette entente normale nous intéressent au plus haut point.

Le pape, dès qu'il avait pris possession du siège de Rome, adressait une « épitre synodique » à l'évêque de Constantinople et aux trois autres patriarches, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Cette lettre variait de forme et de contenu, mais on y trouvait toujours une profession de foi, et c'était l'essentiel de toute synodique. Nous avons ainsi la synodique du pape saint Grégoire, où il déclare que, comme il reçoit les quatre Evangiles, il reçoit les quatre Conciles (Nicée, Constantinople, Ephèse, Chalcédoine), et aussi bien le concile de Constantinople de 553 qui a condamné les « Trois chapitres » : les conciles, dit le pape, sont l'expression de la foi catholique, « *universali consensu constituta* ».

A charge de revanche, quand un nouveau patriarche est élu à Constantinople, on attend à Rome son épitre synodique, et, tant qu'elle n'a pas été apportée, on n'a à Rome aucun rapport avec lui. Il en va de même pour les autres patriarches orientaux. Il suffit que la communion soit scellée entre le Siège apostolique et les quatre patriarches, pour qu'elle soit scellée avec tout l'épiscopat catholique d'Orient, le Siège apostolique répondant de la foi de tout l'Occident, et chacun des patriarches répondant de la foi des évêques qui relèvent de lui. En signe de communion, le nom du pape est mis dans les diptyques orientaux et donc prononcé dans la liturgie.

La communion de Rome et de l'Orient était ainsi d'abord un conformisme de foi.

1. Cette étude doit paraître incessamment en français dans la *Documentation catholique*, sur nos instances.

Elle n'aurait existé que sur le papier, si elle s'était réduite à cet échange de lettres synodiques d'intronisation et à cette inscription dans les diptyques. Mais, en fait, la cohésion du catholicisme oriental tenait à sa sujétion au basileus : le basileus faisait la liaison entre les patriarches, s'assurait de l'orthodoxie des évêques, et, par le moyen de la *sunodos endémousa* que présidait l'évêque de Constantinople, assurait l'ordre et réglait les conflits ecclésiastiques, suppléant au besoin par son bon plaisir impérial aux déficits du droit ou de la procédure. Or, le pape avait, depuis le temps de saint Léon, un un apocrisiaire en permanence à la cour de Constantinople. Cet apocrisiaire n'avait pas de pouvoirs canoniques, il n'était ni un légat, ni un vicaire, il était un observateur, il assurait les relations du pape et de l'empereur, il suggérait à celui-ci les conseils ou les réclamations de celui-là, il transmettait les nouvelles qui convergeaient à la cour, d'Alexandrie, d'Antioche, de toute l'*Oikouméné* orientale, il faisait tenir le cas échéant à Alexandrie, à Antioche, les communications de Rome. On peut dire que le basileus, parce qu'il était le tuteur du catholicisme oriental, assurait quotidiennement la communion de Rome et de l'Orient.

Rome eut des apocrisiaires à Constantinople jusqu'au moment de la rupture provoquée en 736 par la querelle des images. Ils reparurent plus tard sous un autre nom : M. Bréhier les identifie avec le « syncelle de Rome », qui figure au x^e^ siècle dans les cérémoniaux de la cour byzantine. Car, il ne faut jamais perdre de vue que ces chargés d'affaires de Rome étaient accrédités, non pas auprès du patriarche de Constantinople, mais auprès du basileus.

L'empereur n'avait pas de chargé d'affaires à Rome, mais il y envoyait fréquemment en mission des officiers de sa cour. L'empereur Maurice ayant notifié au pape saint Grégoire une constitution sur le recrutement des moines et des clercs, la fait porter à Rome par le *vir clarissimus* Longinus. Il arriva, à partir du vi^e^ siècle, que des papes furent invités à paraître à Constantinople, et l'on sait ce qu'il en coûta à plusieurs. Ceux dont le voyage fut heureux se virent comblés d'hommages qu'aucun patriarche ne connut jamais. La réception du pape Jean par l'empereur Justin en 526, la réception du pape Constantin par l'empereur Justinien II en 710, furent des manifestations où éclatait la déférence du basileus pour l'évêque qui était sur terre la personnification de saint Pierre, rien de moins.

Vous pensez bien que, si le catholicisme oriental s'était donné un *Kirchenrecht*, il entendait être *sui iuris*, et le basileus tenait tout autant à cette autonomie qui était une extension de sa propre souveraineté. Deux séries de faits, cependant, témoignent que cette autonomie, incontestable historiquement, était conditionnée par la primauté de l'Eglise romaine, primauté qui n'était pas une pure primauté d'honneur, comme on l'a prétendu quelquefois et indûment.

Premièrement, le catholicisme oriental a inauguré, avec le concile de Nicée, cette réalisation de l'autorité de l'épiscopat universel qui est le concile œcuménique. Il est à remarquer que les sept premiers conciles œcuméniques se sont tenus en Orient, et qu'ils ont été convoqués pour juger de querelles sur la foi qui agitaient l'Orient, arianisme, macédonianisme, nestorianisme, monophysime, trois chapitre, monothélisme, querelle des images. L'Orient a connu bien d'autres conciles, et même, au temps de l'arianisme, des conciles à prétention œcuménique comme celui de Rimini-Séleucie. Cependant il n'a été reconnu pour œcuméniques que les conciles auxquels l'Eglise de Rome a été invitée et a pris part, ou auxquels elle a donné son approbation subséquente. Un principe domine la théorie de tout concile œcuménique : aucune décision intéressant la foi catholique n'est prise sans l'Eglise romaine et ne saurait être œcuménique sans elle.

Cela est vrai des conciles orientaux qui ont voulu être œcuméniques, et cela est vrai aussi bien des empereurs qui ont voulu imposer une doctrine. M. Bréhier peut écrire : « Les empereurs théologiens, un Justinien, un Heraclius, un Léon l'Isaurien (après son édit condamnant les images), ont toujours cherché à gagner les papes à leurs desseins, et ne se sont déclarés contre eux que quand ils les ont trouvés inflexibles. » Et M. Bréhier peut inférer de là : « Il est clair que si l'autorité dogmatique des papes avait été formellement déniée par les Grecs, ils n'auraient pas pris tant de précautions ».

Secondement, le catholicisme oriental a reconnu à l'Eglise romaine une compétence juridique, une autorité supérieure à laquelle on pouvait recourir pour réformer des sentences prononcées régulièrement ou non par des conciles orientaux[1]. Le cas le plus an-

1. P.B. « Les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine ». *Revue d'hist. eccl.*, 1925, p. 5-32.

cien que l'on connaisse de pareils recours est, en 340, celui de saint Athanase et des évêques déposés par la faction arienne d'Eusèbe, ci-devant de Nicomédie, et pour lors de Constantinople : ce précédent a fait loi, et ce droit de recours à Rome a subsisté jusqu'à la rupture de 1054.

M. Bréhier observe que les orientaux étaient partagés sur la nature de cette compétence du pape, les uns, les Stoudistes, par exemple, au temps de la querelle des images, la considéraient comme la sauvegarde nécessaire de la liberté de l'Eglise contre l'ingérence du césaropapisme. D'autres, le plus grand nombre, sans contester au pape cette compétence, la regardaient comme la dernière ressource et comme une procédure exceptionnelle. « C'était, dit M. Bréhier, le sentiment modéré et il représentait en somme le *modus vivendi* qui s'était établi entre Rome et l'Eglise grecque. Enfin, à dater de Photius, un troisième parti s'était formé qui n'admettait en aucun cas l'intervention du pape... En réalité, si le pape considérait son droit d'intervention comme incontestable, il ne l'exerçait que très rarement et quand il était sollicité par les Grecs eux-mêmes de l'exercer ».

*
* *

Vous voyez comment la primauté de l'Eglise romaine s'insérait dans le *Kirchenrecht* que le catholicisme oriental s'était donné. Le schisme qui intervint ensuite eut cette conséquence de faire prévaloir le radicalisme qui déniait la compétence juridique du Siège apostolique, et du même coup d'enfermer le catholicisme oriental dans l'impossibilité de tenir un concile œcuménique, sans compter que, le jour où l'Occident lui proposa pareil concile, en 1274, en 1439, ce même catholicisme oriental se trouva avoir perdu le sens de son vieux *Kirchenrecht* et se refusa à y revenir[1].

Je tiens à insister sur ce point qui est capital. Je ne vous cite pas les déclarations favorables à l'autorité du Siège apostolique que l'on a coutume de produire quand on controverse avec les Grecs. Il entre beaucoup de complaisance, d'insinuation d'emphase, dans ces déclarations, et après tout, comme dit quelque part M. Harnack, elles sont loin d'exprimer en termes adéquats le privilège aposto-

1. T. Spacil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis Separati*, I, *Doctrina Chotii* (Rome, 1923).

lique du successeur de saint Pierre. Je veux me tenir aux déclarations de l'empereur Justinien. Lui, il n'avait pas d'intérêt à faire des avances au siège de Rome : il avait le pape dans sa main, sa rude et toute puissante main.

La doctrine de Justinien sur la primauté du Siège apostolique, je l'ai étudiée naguère dans un mémoire auquel vous me permettrez de vous renvoyer[1], et dont je ne veux retenir ici que deux points. 1° Justinien n'estime pas illégitime que des moines, inquiétés à Constantinople pour leur christologie, aient demandé au pape de les justifier. 2° Justinien déclare que l'épiscopat oriental accepte les quatre conciles œcuméniques, « *sicut vestra apostolica sedes docet atque praedicat* » ; que l'évêque de Constantinople suit en tout le siège apostolique, « *festinant in omnibus sequi sedem apostolicam beatitudinis vestrae* » ; que tous les évêques en font autant, « *sequentes doctrinam apostolicae sedis vestrae ita credunt et confitentur et praedicant.* » Ainsi s'exprime Justinien dans sa lettre *Reddentes honorem* du 6 juin 533. Elle traduit le droit ecclésiastique qui est celui du catholicisme oriental à pareille époque.

Justinien n'aura pas toujours cette déférence pour le pape. Au moment du concile de Constantinople de 553, que l'empereur a convoqué pour faire sanctionner la condamnation des Trois Chapitres, comme on dit pour désigner les textes litigieux de Théodore de Mopsueste, de Théodoret et d'Ibas, — quand le pape Vigile résidant pour lors à Constantinople, se refuse à cette condamnation, qu'il consentira dans la suite ; quand l'empereur demande au concile de rayer des diptyques le nom de Vigile en signe de rupture et d'excommunication ; pensez-vous que ce même empereur désavoue ses déclarations antérieures sur la primauté du Siège apostolique de Rome et sur l'obligation de suivre la doctrine du dit Siège ? Aucunement, car Justinien déclare au concile : Nous gardons l'union avec le Siège apostolique et vous la garderez de même. C'est la distinction célèbre de la *sedes* et du *sedens* : on rejette l'évêque qui occupe le siège, mais on ne se sépare pas du siège.

C'est, j'imagine, par application de cette distinction que le VI^e^ concile œcuménique, à Constantinople, en 680-681, condamnera le pape Honorius, sans se séparer du Siège apostolique.

Vous ne serez pas étonné que j'attache à la doctrine de Justinien

1. P. B. « L'empereur Justinien et le Siège apostolique », *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 193-264.

une importance capitale, et que j'y voie l'expression la plus autorisée et la plus adéquate du *Kirchenrecht* byzantin. Justinien a codifié sa propre autocratie ecclésiastique, il a pratiqué le césaropapisme le plus conséquent, mais même dans ce césaropapisme il a maintenu le privilège du Siège apostolique, consacré par des conciles œcuméniques, celui d'Ephèse et celui de Chalcédoine.

* * *

Essayons de tirer la leçon des faits que nous venons de passer en revue.

Le catholicisme est la communion dans un conformisme de foi et d'institutions de toutes les Eglises de l'*Oikouméné*. Ce conformisme est assuré par la solidarité ou société des Eglises, d'une part, et, d'autre part, par une autorité de portée universelle, que nous voyons opérante bien avant que Constantin prenne l'initiative de convoquer le premier concile œcuménique. Cette autorité est celle du Siège apostolique par excellence, le Siège de Rome.

Ce qui est vrai du IIe siècle, du IIIe siècle, est vrai encore pour l'Orient grec, et vrai jusqu'au schisme du XIe siècle, qui n'a pu se justifier lui-même à lui-même qu'en répudiant sur ce point la doctrine des dix premiers siècles.

Je ne suis qu'un historien, je l'ai dit en commençant cet exposé, et je le redis encore en finissant, mais je crois avoir très historiquement établi le rôle de portée universelle joué par la primauté du pape dans l'histoire ancienne de l'Eglise. Le fait historique est indubitable.

On a voulu y voir une simple primauté d'honneur, mais pareille interprétation est radicalement insuffisante. Ceux-là, comme M. Harnack, seraient plus près de la réalité historique, qui croient découvrir dans la primauté romaine une réussite, la réussite d'une volonté d'impérialisme persévéramment imposée à l'évêque de Rome par Rome même, *caput orbis*. Nos amis anglicans des « conversations de Malines » nous accordent davantage : la primauté du Siège apostolique n'est ni une primauté d'honneur, ni une primauté d'impérialisme, mais une « primauté de responsabilité », que l'Eglise romaine a portée comme sa vocation propre.

Heureux sera le jour où Anglicans et Orthdoxes s'accorderont à reconnaître que cette vocation fut un bienfait providentiel pour le

catholicisme, et que le conformisme de foi et d'institutions, donc la communion œcuménique, ne pourra être procuré que par la réunion des autonomies séparées à la *cathedra Petri*.

Je ne dis pas que pareille réunion devra se faire sans condition ; le précédent du concile de Florence manifeste clairement que toute réunion comporte des assurances et des engagements de part et d'autre : il est possible que le type uniate ne soit pas le modèle *ne varietur* des réunions futures. L'avenir nous instruira. Je veux dire seulement que réunir n'est pas absorber, et que catholicisme ne saurait être synonyme d'Occident. Nous arrivons peu à peu, nous catholiques occidentaux, par l'étude de l'histoire, et par un approfondissement de notre théologie ecclésiologique, à réaliser les conditions nécessaires et suffisantes à une réunion. Nous avançons tous les jours pas à pas dans cette route obscure où nous nous cherchons, vous et nous. Dieu nous y aidera, et peut-être que cet entretien qui nous assemble ce soir n'aura pas été une heure perdue pour le rapprochement des esprits.

Pierre Batiffol.

Sur l' « authenticité » du verset des trois témoins

Vers la fin du dernier siècle, à la suite surtout des travaux de l'abbé Paulin Martin, de vives discussions s'étaient élevées sur l'authenticité du célèbre verset des trois témoins (JEAN, VI, 7). Tandis que les exégètes se montraient pour la plupart défavorables au nom de la critique textuelle, les théologiens posaient volontiers la question préalable, estimant le débat clos d'avance par les définitions du concile de Trente sur l'intégrité des Livres Saints[1].

C'est dans ces conditions que le Saint-Office vint dire le mot de l'Eglise sur cette controverse.

Utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum S. Johannis, in Ep. I, c. V, v. 7, quod sic se habet : « Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt » ? — Omnibus diligentissimo examine perpensis, EE. Cardinales respondendum mandarunt : « *Negative*, 13 jan. 1897 ». Die vero 15 eiusdem mensis, Sanctitas sua resolutionem EE. PP. adprobavit et confirmavit[2].

Au premier abord, cette *resolutio* parut trancher la question en interdisant aux savants catholiques de mettre désormais en cause, au sens où elle venait d'être débattue, l'authenticité du *comma johanneum*. D'aucuns cependant faisaient observer que le terme « authentique » pourrait bien ne pas avoir la même signification dans le langage de la théologie parlée par le Saint-Office et dans celui de l'histoire moderne, qu'il y aurait toujours lieu de distin-

1. Sut le *status quaestionis*, voir J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édition, Paris, 1919, note K, p. 599-606.

2. Ce décret, pour une raison inconnue, n'a pas trouvé place dans l'*Enchiridion* de Denzinger. Nous la citons d'après F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, n. 119, p. 68.

guer entre le problème dogmatique d' « authenticité », seul ici résolu, et le problème littéraire, laissé intact, qui s'exprimerait en style ecclésiastique par le terme *genuinitas* malheureusement étranger à nos langues. Mais cette exégèse subtile ne risquait-elle pas d'apparaître comme une mauvaise échappatoire ?

Le besoin d'une juste interprétation se faisait d'autant plus sentir que les adversaires de l'Eglise s'emparaient du cas pour lui reprocher, comme on devait le faire si souvent dans la suite, de prétendre, contre toute évidence, aveugler les yeux de ses fidèles devant les résultats les plus certains de la critique sur un point d'ailleurs inoffensif. Il semble que l'émotion ait été particulièrement profonde dans les milieux anglicans.[1] Toujours est-il que le cardinal Vaughan profita d'un séjour à Rome pour attirer sur ce point l'attention de l'autorité compétente et put transmettre aux catholiques anglais une réponse propre à les rassurer. « J'ai obtenu d'une excellente source, écrivait-il à M. Wilfrid Ward, la certitude que le décret du Saint-Office sur les « trois témoins » auquel vous vous référez n'a pas pour but de clore la discussion sur l'authenticité de ce texte. Le champ de la critique biblique n'est pas touché par ce décret[2]. »

Bien que de caractère simplement officieux, cette explication était suffisamment autorisée pour calmer l'opinion. Il est vrai que la forme en était purement négative ; mais la conclusion positive en résultait sans conteste que, devant le problème soulevé par la critique sur l'origine de ce verset, les croyants gardaient une légitime liberté. C'est dans ce sens que ce document commença de bonne heure à

1. « Acte monstrueux », où « l'autorité montre son profond mépris pour la vérité historique et critique », écrivait un auteur inconnu, dissimulé sous le pseudonyme de « Romanus », dans *Contemporary Review*, décembre 1897, t. LXXII, p. 861, dont l'article fit alors quelque sensation. Cf. A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au* XIX^e^ *siècle*, Paris, 1902, p. 229 : « La condamnation du 13 janvier leur parut [aux anglicans] une nouvelle affaire de Galilée ». Voir de même, chez nous, A. Sabatier, *La religion et la culture moderne*, *Paris*, 1897, p. 19.

2. D'après une lettre de M. Wilfrid Ward au *Guardian*, 9 juin 1897, signalée par M. A. Loisy, dans *Revue critique*, 3 janvier 1898, t. XLV, p. 7, puis dans *Revue du Clergé français*, 1^er^ août 1899, t. XIX, p. 442, et reproduite dans *Revue biblique*, t. VII, 1898, p. 149. Plus tard, elle est encore mentionnée par le P. J. Brucker, dans *Etudes*, 5 février 1900, t. LXXXII p. 403.

Les amateurs de psychologie pourront comparer l'interprétation judicieusement modérée que M. Loisy donnait alors du décret avec la portée excessive qu'il affecte de lui attribuer une fois sorti de l'Eglise. Voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, t. VII, 1921, p. 286.

être retenu et commenté jusque dans les manuels courants de théologie.

Ainsi, tandis que le décret du Saint-Office était encore cité par Hurter sans la moindre réserve et semblait présenté comme propre à trancher la question sur le domaine historique aussi bien que dogmatique[1], d'autres croyaient devoir tenir compte du fait nouveau versé au dossier de la cause par la lettre du cardinal Vaughan. *Itaque*, concluait le jésuite Christian Pesch, *nunc sicut ante illud decretum, licet critice in hoc comma inquirere donec pro rationum criticarum dignitate firmum iudicium formari possit, idque sine ulla in congregationem Sancti Officii vel Summum Pontificem irreverentia*[2]. Même note, chez un disciple du cardinal Billot, le hollandais G. van Noort : *S. Congregatio, pronuntians de tuto...., decreto suo disciplinari quaestionem theoreticam de genuinitate non diremit nec ulteriores eruditorum investigationes prohibuit*[3]. Chez nous, M. Tanquerey, qui s'était tout d'abord contenté de reproduire en anglais le texte de la communication cardinalice[4], l'appuyait naguère, dans sa dernière édition, d'un commentaire du même ordre : *Non exinde tamen prohibetur ne docti inter catholicos de historica genuinitate adhuc inquirant, dummodo parati sint Ecclesiae decisionibus obedire*[5]. Où l'on remarquera que ces divers témoins sont en plein accord, non seulement sur le fond des choses, mais sur les nuances mêmes du vocabulaire : tous tiennent qu'une déclaration officielle d' « authenticité » n'emporte pas, pour le verset en question, celle de la *genuinitas*[6].

1. Voir H. Hurter. *Theologiae dogmaticae compendium*, Innsbrück, 1900, t. II, p. 200. Cf. E. Mangenot, art. *Jean*, dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1903, col. 1197, qui ne voit d'ailleurs là qu'une « décision disciplinaire ».

2. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1906, t. II, p. 250. Texte reproduit et approuvé dans L. Labauche, *Leçons de Théologie dogmatique*, t. I : *Dieu*, *Paris*, 1911, p. 43. Voir de même, mais sans référence au cardinal de Westminster, L. Janssens ; *Tractatus de Deo trino*, Fribourg-en-Br., 1900, p. 139, n. 3.

3. G. van Noort, *Tractatus de Deo et trino*, Amsterdam, 1907, p. 127.

4. Voir Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, 13e édit., Paris, 1911, p. 350.

5. *Ibid.*, 20e édit., Paris, 1926, t. II, p. 363.

6. Si ce terme ne se trouve pas dans le texte cité plus haut de Chr. Pesch, on lit dans le *Compendium theologiae dogmaticae* du même auteur, t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 94 : « Mox etiam declaratum est non esse mentem Sancti Officii ut hoc decreto terminaretur *discussio genuinitatis* illius textus. »

Cependant les auteurs qui se piquaient de critique croyaient devoir réagir, au nom du sens littéral, contre cette explication bénigne des théologiens. « Que, dans la sentence rendue, le mot authentique signifie provenant de saint Jean, c'est ce qui paraît résulter et de l'intention de l'interrogateur et des termes dont il se servait et même du simple mot qui constitue la réponse... Quant

Dans l'intervalle, cette thèse s'était renforcée d'un nouvel argument. En 1905, le Dr K. Künstle, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, publiait un mémoire sur le fameux verset, qu'il croyait pouvoir rapporter à Priscillien : c'est ce dernier qui l'aurait introduit dans l'épître de saint Jean pour donner un appui à ses conceptions trinitaires[1]. Or cette étude, qui marquait un usage aussi caractérisé de la liberté critique par rapport à l'authenticité littéraire du *comma johanneum*, non seulement émanait d'un prêtre catholique, mais avait obtenu le *nil obstat* de la Curie archiépiscopale de Fribourg. Le fait fut remarqué par plusieurs recenseurs français de l'opuscule. « Depuis qu'a paru le décret du Saint-Office du 13 janvier 1897, écrivait M. Lebreton, on a bien des fois reproché durement aux catholiques d'être condamnés par leur Eglise à défendre une thèse critique insoutenable : l'approbation donnée par l'archevêque de Fribourg au livre de M. Künstle nous délivre de cette objection importune. »[2]

Il ne s'agissait là cependant que d'interprétations ou d'inductions qui, pour fondées qu'elles pussent être, ne remontaient pas à la Sacrée Congrégation elle-même. Tout ce qu'on osait espérer d'elle, à l'époque, était cette sorte de « laissez-passer » pratique, où l'on pouvait apercevoir, sans qu'il fût expressément formulé, l'aveu tacite de ses intentions. « Il n'est pas nécessaire qu'elle soit réformée officiellement, écrivait M. Mangenot, au sujet de la déci-

à la prétendue communication faite aux Anglais, elle est restée toute privée, aucun document officiel ou officieux ne l'a confirmée. » A. Houtin, *op. cit.*, p. 230-231. On verra que des catholiques n'étaient pas éloignés de lui donner raison, sans se croire pour autant liés parle décret. Voir la note 2 de la même page.

1. K. Kuenstle, *Das Comma Ionnaeum anf seine Herkunft unstersucht*, Fribourg-en-Brisgau, 1905. L'auteur ne manquait pas d'invoquer (p. 1) la lettre du cardinal Vaughan. Cf. p. 56-61, où il relève les positions des principaux exégètes contemporains.

2. J. Lebreton, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1906, p. 372. Même remarque en termes plus succincts dans la note bibliographique donnée par l'auteur aux *Etudes* du 20 mai, t. CVII, p. 564. Voir dans le même sens L. Janssens, secrétaire de la Commission biblique, dans *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 119; E. Mangenot, *Le Comma Joanneum*, dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, mars 1907. Cf. P.-M. Magnien, dans *Revue biblique*, 2e série, t. III, 1906, p. 133 ; L. Venard, dans *Revue du Clergé français*, t. XLVI, 1906, p. 423, et, plus tard, art. *Jean*, dans *Dict de théol. cath.*, t. VIII, 1923, col. 588.

Du reste, la plupart de ces auteurs préféraient s'appuyer sur le caractère disciplinaire du décret plutôt que sur la distinction entre *authentia* et *genuinitas*. « Toutes les explications imaginées pour entendre autrement le décret et en éluder la portée sont dérisoires », écrivait catégoriquement E. Mangenot (*loc. cit.*, tiré à part, p. 7), après L. Janssens (*loc. cit.*, p. 118). On a vu que beaucoup de théologiens étaient d'un autre avis.

sion du 13 janvier, et il est peu probable qu'elle le soit ainsi. Il suffit que l'autorité ecclésiastique n'en urge pas l'observation et qu'elle autorise, comme l'a fait l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau, des études du genre de celle de M. Künstle[1]. »

Ces faits bien connus donnent toute sa valeur — et c'est pourquoi il fallait tout d'abord les rappeler ici — à la nouvelle « déclaration » que le Saint-Office vient de publier, à l'heure où l'on s'y attendait le moins, sur le sens de son premier décret. En voici le texte tel qu'il est donné sans fracas par les revues romaines :

DECLARATIO SUPREMAE S. CONGREGATIONIS SANCTI OFFICII CIRCA DECRETUM DE AUTHENTIA TEXTUS I. Jo., 5, 7.

Declaratio ab eadem Suprema Sacra Congregatione inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita, quae, nunc ipsius auctoritate publici iuris fit.

« Decretum hoc latum est ut coerceretur audacia privatorum doctorum ius sibi tribuentium authentiam commatis Iohannei aut penitus reiciendi aut ultimo iudicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea quam rei gravitas requirit moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare iudicio Ecclesiae[2], cui a Iesu Christo munus demandatum est Sacras Literas non solum interpretandi sed etiam fideliter custodiendi. »

Feria V, die 2 Iunii 1927.
Aloisius Caștellano
Supremae S. Congr. S. Officii notarius[3].

Le texte est assez clair pour couper court à toute possibilité d'équivoque. Tout y roule sur la distinction entre l'*authentia* et la *genuinitas*. C'est parce que certains audacieux s'arrogeaient « le droit » de nier la première ou de la mettre en doute que fut porté le décret

1. E. Mangenot, *loc. cit.*, tiré à part, p. 8.
2. On remarquera la parenté de cette clause avec celle citée tout à l'heure de M. Tanquerey.
3. « *Enchiridion Biblicum* » *seu* « *Documenta Ecclesiastica S. Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de Re Biblica edita* », Rome, Librairie vaticane, 1927, n° 121, p. 47, rapporté dans *Biblica*, n° d'octobre-décembre 1927, t. VIII, p. 494.

protecteur de 1897 en vue de l'affirmer. Et encore, semble-t-il, peut-on lire entre les lignes que cette mesure visait moins à trancher un problème de fond qu'à délimiter une question de compétence : il n'appartient pas à des « docteurs privés » de se prononcer en ces matières ; c'est l'Eglise, et elle seule, qui a reçu mandat de garder les Ecritures aussi bien que de les interpréter. Ne dirait-on pas que le cas particulier du verset des trois témoins devienne chose indifférente ou secondaire ? Ce qu'il importe de sauvegarder avant tout, c'est un principe majeur : savoir que la décision sur l' « authenticité », c'est-à-dire le caractère canonique d'un texte, est du ressort exclusif du magistère ecclésiastique.

Quant à la question d'authenticité au sens littéraire ou de *genuinitas*, il reste loisible aux écrivains catholiques, non seulement de la soumettre à de nouvelles études (*rem plenius investigare*) et de peser les arguments pour et contre (*argumentis hinc inde perpensis*), mais de pencher vers une solution négative (*in sententiam genuinitati contrariam inclinare*). Et ceci n'est point donné comme un amendement de circonstance, mais comme le but même et donc le sens du décret de 1897. Deux conditions seulement sont mises à l'exercice de cette liberté : la première, d'ordre moral, qui consiste à traiter ces problèmes avec la modération et la réserve convenables ; la seconde d'ordre dogmatique, savoir la résolution de se soumettre toujours au jugement de l'Eglise qui a mission de veiller sur les Livres saints. L'une et l'autre sont pour ainsi dire de droit commun, et la science elle-même s'honorerait en s'y tenant.

Telles sont les « déclarations » que le Saint-Office rappelle avoir faites *ab initio* — ce qui est peut-être une allusion à la réponse dont témoigne la lettre du cardinal Vaughan — et répétées « plusieurs fois dans la suite ». Mais elles n'étaient encore que « privées », disons officieuses : aujourd'hui, elles sont rendues *publici iuris*. A trente ans de distance, le décret du 13 janvier 1897 vient ainsi de recevoir son interprétation officielle[1].

Outre les lumières spéciales qu'elle fournit aux exégètes qui auront désormais à étudier le verset des « trois témoins », cette *declaratio* offre un intérêt plus général. Tandis que les historiens la re-

1. Il n'est pas inutile d'observer qu'elle donne raison aux théologiens, qui faisaient valoir le sens spécial du terme « authentique », contre les exégètes qui les accusaient d'ergoter en recourant à cette distinction.

tiendront comme un exemple, assez rare sans doute dans l'Eglise, d'un acte législatif interprété par le législateur en personne, les historiens et les canonistes y trouveront une leçon de choses, toujours utile et souvent nécessaire, sur la manière de lire les documents émanés du magistère. N'est-il pas élémentaire d'apporter à les entendre le même esprit de finesse que l'autorité ecclésiastique met à les rédiger ?

Jean Rivière,
Professeur à l'Université de Strasbourg.

Catholiques et Catholicisme

DEUXIEME PARTIE

Dans le Domaine Religieux

L'Eglise, nous l'avons insinué dans de précédents articles[1], est absolument indemne du reproche d'être par son organisation même, sa fixité, son culte du passé, la solitude intransigeante de son dogme, incapable des adaptations nécessaires.

Si quelque chose est admirable au contraire, autant sinon plus que sa fixité même, c'est la souplesse de son action, sa faculté, je ne dis point seulement d'adaptation à la vie féconde de chaque époque, mais de création de ce qui est vraiment fécond dans la vie de chaque époque.

Toutefois, autre chose l'Eglise, autre chose chacun de nous, dans l'Eglise, à la place marquée par notre rang dans l'armée du Sauveur Jésus. L'Eglise dans son ensemble est toujours à la hauteur de son rôle ; chacun de nous en particulier est-il toujours à la hauteur du sien ?

Fidèle, militant laïque ou *prêtre*, un examen de conscience loyal nous trouverait-il absolument exempt de tout reproche ? ne nous trouverait-il pas au contraire chargé d'une indéniable responsabilité à retentissement d'autant plus marqué que notre puissance d'intervention est plus effective ou plus étendue ?

Examinons aujourd'hui notre devoir de *fidèles*. Fidèles, vivons-nous notre catholicisme intégralement ? Ce qui revient à demander : notre foi, la comprenons-nous avec intelligence, la vivons-nous avec pleine logique ?

1. R. A. août., sept., oct. et nov. 1927.

I

Le devoir des fidèles

La pleine intelligence de la religion suppose deux conditions : l'exacte pénétration de la doctrine, l'exacte appréciation de l'importance de la doctrine. Tous les catholiques se doivent d'être, sur ces deux points, toujours à la page.

Pour combien l'essentiel de la doctrine chrétienne compte-t-il vraiment ? Où sont les fidèles absolument au courant des richesses de la vie divine dans leurs âmes, sachant d'une façon pertinente et pratique qu'ils sont par destination surnaturelle des reliquaires vivants des trois Personnes divines, que toute leur religion gravite autour de ce dogme capital : Dieu ayant rêvé de s'installer au cœur même de leur vie, d'habiter en eux, traversé dans ses projets par la mesquinerie de la révolte originelle, reprenant son plan, et, pour nous diviniser à nouveau, consentant au sacrifice infini de son Verbe, avec tout ce que cette formidable démarche comporte : la crèche, la Croix, l'Eucharistie, — Dieu fait homme, Dieu fait plaie, Dieu fait pain ? — Et ce Verbe ne se contentant pas, pour nous sauver, de se faire l'un de nous, ce qui, pour si prodigieux que ce soit, n'est encore qu'un prélude, mais voulant faire de chacun de nous quelque chose de Lui, nous appelant à devenir « Christ » avec Lui pour redevenir divins, pour redevenir ces magnifiques Porte-Dieu que le Très-Haut a, par un prodige insensé d'amour, rêvé que nous soyons.

Depuis quelques années, il semble que ces grandes doctrines soient mieux connues, les livres qui en parlent plus lus, les fausses difficultés et prétendues objections qui s'opposaient à la diffusion de ces splendeurs dans la masse chrétienne, tenues davantage pour nulles et non avenues. Mais il reste à faire ! Pour la plupart des chrétiens, même souvent pour ceux que l'on est convenu d'appeler les bons chrétiens, qu'est-ce que la doctrine catholique ? Est-ce ce monde de magnificences que nous venons d'évoquer ? Hélas ! pas toujours. Le catholicisme n'est pour eux qu'un atavisme, une pieuse tradition dont ils seraient bien en peine peut-être de rendre compte ; ou encore une religion-barrière dont on ignore le grand dogme et son incomparable fécondité, dont on connaît surtout la

morale et les plus usuelles pratiques de culte, c'est-à-dire ce qu'il y a de contraignant et de limitatif, non ce qu'il y a d'épanouissant, de libérateur, de vivifiant.

Avant même que ne sévît le laïcisme, combien d'âmes étaient laïques, laïcisées, nous employons ici le mot au sens péjoratif, c'est-à-dire déshabituées de vivre en contact avec les splendeurs surnaturelles. Parce qu'on n'allait pas droit au mystère capital : — la divinisation résultant de notre baptême, — le chrétien ne s'est plus estimé à sa valeur. Ne comprenant plus sa foi, il n'a plus aimé sa foi. Alors que sa religion bien comprise devait être un enthousiasme, il l'a subie ; vite il en a rougi ; il l'a cachée, mise dans sa poche, et son voisin, lui voyant faire si peu de cas et tirer si peu de profit de sa croyance, ne s'est pas intéressé à cette croyance qu'il a considérée comme morte, simple vernis plaqué par le dehors. Un christianisme-pancarte, à quoi bon ? Notre époque a soif de vie.

Imagine-t-on la puissance conquérante de catholiques dont l'existence chrétienne serait la mise en exploitation raisonnée et de plus en plus consciente de leur glorieuse vocation baptismale ? « Ah ! vous cherchez à vivre d'une vie sans cesse plus profonde et plus large, pauvres incroyants ! Mais venez donc à nous ! Venez et voyez ! Notre catholicisme, ce n'est pas comme vous croyez, une petite religion utilitaire qui, moyennant un strict paiement d'honnêteté moyenne, arrache à un Dieu paterne le salaire d'une bourgeoise récompense dans l'autre monde ; ce n'est pas seulement un naturalisme supérieur, enseignant, à la manière stoïcienne, une belle morale humaine ; ce n'est pas un simple ensemble de pratiques cultuelles ou une adhésion morte à quelques vérités incompréhensibles et d'ailleurs sans intérêt. C'est une participation magnifique et, si nous voulons, sans cesse grandissante, à la vie même de Celui qui est le Grand Vivant. Vous êtes travaillés d'aspirations généreuses. Nous vous offrons, et avec certitude, de quoi satisfaire vos aspirations les plus hautes. Avez-vous jamais rêvé d'être des dieux ? — Eh ! n'est-ce pas le rêve torturant de toutes les générations ? — Venez à notre religion. Elle rend ceux qui l'adoptent, « *divinae consortes naturae* », participants de la nature divine. Elle fait de nous des Christ vivants ; elle veut que dans le prochain nous découvrions non seulement la beauté humaine qui s'y trouve enclose, mais Dieu présent : « Ce que vous ferez au plus

petit d'entre les miens, c'est à moi-même que vous le ferez ! »

Plus conscients de leurs richesses divines, les catholiques seraient mille fois plus conquérants. Chaque fidèle devrait savoir jusqu'à quel point il est grand. Nous sommes tenus pour rien parce que nous-mêmes d'abord nous nous tenons pour rien. Apprendre notre valeur.

Il faut une campagne généralisée et persévérante pour apprendre à nos baptisés ce qu'est un baptisé.

Une foi insuffisamment éclairée ignore ou néglige le point capital de la doctrine, qui est, nous l'avons dit, le problème du surnaturel. De là à confondre la dévotion et les dévotions, la transition est inévitable.

Il n'y a en réalité qu'une dévotion essentielle : *la dévotion à l'état de grâce.*

Créés surnaturels, faits pour vivre divins, il nous est absolument défendu d'aspirer à rien moins que cela. Celui qui n'est pas divin, c'est du rien, du déchet, bon pour le Gé-Hinnon, la Géhenne, le lieu du débarras éternel, pour le ravin où l'on jette les débris dont on veut se défaire. *Nescio vos*, je ne vous connais pas ! Etre des « fils » ou être des « riens » ; pas de milieu. Saint Augustin le disait, parlant des adultes[1] : *Aut vitis, aut ignis ;* ou vigne vivante ou bois mort.

Donc, ne pas se contenter d'une admiration théorique pour nos richesses baptismales, mais en avoir le culte pratique : « Reçois ce blanc et rapporte-le sans tache au tribunal de Dieu. » Voilà le but ; tout le reste est moyen. Et, parmi les moyens, tous n'ont pas valeur égale. La dévotion à la Sainte Eucharistie est une dévotion plus importante que la dévotion à saint Expédit. N'est-ce point quelquefois attristant de voir, chez certains fidèles, ce déplacement de valeur dans leur estime pratique pour certaines formes de piété.

Non qu'il faille proscrire tel et tel usage[2] auxquels certains tien-

1. Car pour les enfants — et les adultes qui leur seraient assimilables — une béatitude naturelle est de droit.

2. A moins que cela ne voisine, comme parfois il arrive, à du grotesque : certaines pratiques en l'honneur de tels saints ou saintes, certaines formules de prières ou certains rites de pélerinage. Il n'y a rien là de très conquérant pour le spectateur du dehors qui confond vite ces démonstrations... originales,

nent parfois davantage qu'aux exigences fondamentales de leur religion ; ni non plus qu'il ne faille tenir compte de la capacité théologique très différente chez chaque fidèle. Tel comprendra très bien la dévotion à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ou à saint Boniface, à qui le mystère des Trois Personnes divines présentes en lui ne dira rien. Mais, ne serait-il pas à souhaiter que, pour le meilleur bien des fidèles eux-mêmes, — il n'y a jamais intérêt à se méprendre sur les valeurs vraies, — et pour la meilleure édification conquérante de ceux qui sont hors de l'Eglise, nous ayons toujours un catholicisme aussi judicieux que possible, aussi proche qu'on peut le souhaiter du catholicisme authentique, un catholicisme qui ne sacrifie rien du patrimoine laissé par les siècles de foi, mais sait établir une hiérarchie entre ces « reliques » de valeur inégale, ne confond pas un texte de révélation privée avec un mot d'Evangile, ne met pas sur le même pied ce qui est fort différent d'importance, et par exemple, entrant dans une église, ne se permet pas d'aller droit à la statue de saint Antoine sans même saluer Notre-Seigneur présent au tabernacle[1].

*
* *

Posséder un catholicisme *intelligent* en matière de *doctrine* et d'exercices *cultuels*, c'est beaucoup déjà. Il faut, si l'on veut avoir une foi conquérante au maximum, posséder un catholicisme pleinement *logique* dans le domaine de la *morale*.

Beaucoup de catholiques ont pu faire tort au catholicisme, faute de détachement par exemple, ou de bonté.

De bonté, et rien n'est plus dommageable à la cause de celui qui fut la prévenance même, la suavité, l'amour.

Mme Mink-Jullien, socialiste farouche, passée à la vraie foi, raconte comment, encore éloignée de la vérité, elle fut choquée de

avec l'essentiel de la piété catholique. Nous n'entrons à dessein dans aucun détail, mais ne croit-on pas qu'ici où là une judicieuse sourdine et un souci plus grand de la vérité vraie, seraient de mise ?

1. Que l'on veuille bien, dans les précisions que nous sommes obligés de donner, ne voir en aucune manière une pensée quelconque de discrédit ou de moindre estime vis-à-vis de telle ou telle dévotion fort respectable. Nous aimons et de tout notre cœur tout ce qu'aime et encourage l'Eglise. Il ne s'agit pas de rien rabaisser ; mais au contraire de tout mettre dans sa lumière vraie. Réserve faite de la part laissée dans nos dévotions à notre libre choix, il est certain que celui-là est meilleur catholique qui pratique son catholicisme plus catholiquement.

l'esprit distant, méprisant, peu sympathique, de certains ou de certaines catholiques. « C'est un point sur lequel il est douloureux mais nécessaire d'insister : la défection d'un grand nombre de catholiques, et plus encore, toutes proportions gardées, l'empêchement de beaucoup d'âmes à le devenir, vient en grande partie des agissements de ces catholiques étroits qui tuent par la lettre sans vivifier par l'esprit. »

Geneviève Hennet de Goutel fut un instant troublée dans sa foi par des lectures imprudentes d'abord, et plus encore peut-être par la vue de l'étrange catholicisme de certains catholiques de son entourage.

Une autre vertu dont le catholique devrait toujours faire montre, c'est le détachement. Plusieurs baptisés sont pourvus des biens de la fortune et si la morale incrimine la richesse mal acquise, elle admet comme parfaitement légitime la richesse, si grande qu'elle soit, pourvu qu'elle soit acquise par des moyens strictement honnêtes. Mais, cela supposé, reste encore la manière catholique de s'en servir. Supposons les devoirs de stricte justice parfaitement accomplis, la richesse doit satisfaire encore l'équité et la charité.

Signalons, entre toutes, une charité particulièrement essentielle à l'heure présente, et malheureusement insuffisamment en honneur : « Les prédicateurs, écrivait Faguet, devraient recommander aux grands industriels non seulement d'être charitables, mais de ne pas mener une vie seigneuriale avec château resplendissant et fêtes somptueuses auprès de leurs usines. Le contraste est une souffrance. Il y a une charité à dissimuler son bonheur ou ce que les misérables prennent pour le bonheur[1]. »

Là même où l'on satisfait pleinement aux devoirs de justice importe-t-il de veiller aux devoirs de prudence ? La femme, la fille de certain personnage important, de certain dirigeant de marque, n'étalent-elles point ici où là avec une complaisance trop marquée et une naïveté qui serait criminelle si elle n'était inconsciente, un luxe deux fois impudent : impudent parce qu'il blesse souvent la modestie chrétienne, impudent parce qu'il excite, au cœur des moins privilégiés de la fortune, des jalousies, condamnables sans doute mais trop explicables. Rien de plus légitime que de vivre

1. Faguet : *Questions politiques*, p. 102.

conformément à son rang ; mais quel rang peut bien légitimer telles dépenses somptuaires de baptisés notoires ?

A une fête, la reine Bathilde avait revêtu de magnifiques atours. Saint Eloi ne cacha point son étonnement et sa tristesse. — « Est-ce trop pour une reine ? » interrogea Bathilde. — « Non, peut-être ; mais à coup sûr trop pour une chrétienne ! ». Que de femmes et de jeunes filles gagneraient à s'inspirer de pareille réponse.

L'incroyant Guyau a, dans ses « *Vers d'un philosophe* », une pièce pénétrante sur *le luxe* dont tous les privilégiés de la fortune, baptisés ou non, peuvent profiter. Une femme du monde — qui ne nous est pas donnée d'ailleurs comme une chrétienne — obtient à force d'instances, de son mari, l'achat d'un magnifique collier de perles de Ceylan. Comme elle le palpe et s'en amuse, le mari montrant par la fenêtre à sa femme au milieu de la foule des travailleurs, un homme courbé sous une pierre :

« Vois, il travaillera pendant sa vie entière,
« Chaque jour, sans gagner le prix de tes bijoux. »

La nuit elle a un rêve. Il lui semble voir les pêcheurs de perles plonger dans les eaux de l'Océan, plonger et replonger, au risque de précoces tuberculoses, et cela pour la faire belle un soir de fête mondaine.

« Elle s'éveilla, pâle, et de ses doigts lassés
« Dégrafant son collier, le regarda dans l'ombre,
« Et crut y voir briller des pleurs cristallisés ! »

A propos de certain « bal de pierreries » donné deux mois avant la guerre par la « bonne société », Henri Bazire stigmatisait les chrétiennes et les chrétiens osant se commettre dans ce genre de réunions : « Le peuple ne distingue pas, il englobe dans la même solidarité ceux qui luttent et ceux qui s'amusent. La même étiquette conservatrice les couvre. Et c'est vraiment le crime de cette société jouisseuse que de compromettre le nom chrétien dans toutes les entreprises intellectuelles ou sensuelles du paganisme naissant. Le peuple est simpliste, il ne comprend pas ; il trouve que cette société « bien pensante » est surtout une société « bien dansante » ; et il se tourne vers le socialiste dont au moins le geste de malédiction le soulage. » Saint Bernardin de Sienne ne disait-il pas déjà aux mondaines de son temps : « Femmes, si on prenait

une de vos robes et qu'on la tordit, on en verrait sortir le sang des créatures de Dieu ! »

Nous savons quel parti la déclamation malveillante peut tirer de ces faits. Nous n'avons cure des exagérations ou des généralisations injustes et simplistes. Dans les exemples cités, que l'on puisse trouver des armes contre le catholicisme, non. Que l'on puisse trouver des armes contre certains catholiques, il est possible, nous n'y pouvons rien, ou plutôt c'est justement pour que cesse de peser sur notre religion de détachement cette façon peu chrétienne de la comprendre, qu'avec toutes les mises au point faciles à faire, nous osons rappeler leur devoir à certaines bonnes volontés inattentives.

Une autre forme de l'excessive estime de certains pour la richesse, est la difficulté à frayer parfois avec des personnes qui ne sont pas absolument du même rang social.

Ce défaut n'est certes pas spécial aux catholiques, mais chez les catholiques il étonne et détourne davantage. Les « anciennes » de telle pension forment caste à part. Elles ne fréquentent pas ou peu celles d'une autre maison : « ce n'est pas notre monde ! » Et on a une petite façon si suffisante de dire cela ! Que vienne à s'accentuer la distance, alors, chez plusieurs, c'est une espèce de mépris, comme s'ils se croyaient d'une essence supérieure. Nous avons connu pendant la guerre un colonel qui traitait son serveur à table, quand le malheureux avait commis la moindre maladresse, avec une violence, une injustice qui faisaient pitié, pitié pour le pauvre insulté, pitié pour le colonel dont la violence amoindrissait considérablement l'autorité, pitié pour la religion si mal pratiquée par ce brave officier qui pourtant allait à la messe et n'était pas au fond un mauvais homme.

La masse généralise toujours. On savait le colonel catholique. « C'est cela le catholicisme ? Merci bien ! » nous fut-il dit un jour par un témoin. Eh ! non, certes ce n'est point cela le catholicisme ; le catholicisme est même tout le contraire de cela, mais il nous faudrait tous être des saints et nous sommes loin du compte. On juge de la religion par la façon dont chacun de nous la pratique. Que nous le voulions ou non, c'est là un fait[1]. Et voilà pour-

1. Le protestant E. Rod signalait dans un roman, l'*Indocile*, paru dans la *Revue des Deux-Mondes* en 1905 « l'influence que peut avoir le spectacle de la décadence catholique sur un esprit droit » (N° de juin, p. 50). Vers la

quoi Notre-Seigneur nous a dit en partant : « Soyez mes témoins », c'est-à-dire montrez par la splendeur catholique de votre vie ce qu'est ma doctrine. Chaque fois que nous n'agissons pas dans la ligne rigoureuse de notre Evangile, nous faisons tort à l'Evangile.

Louis Herpéel.

même époque, un catholique, d'un catholicisme à vrai dire d'une verdeur souvent étrange, Léon Bloy : « Je déclare que le spectacle des catholiques modernes est une tentation au-dessus de mes forces ». Tout le monde n'a pas la sagesse de cette protestante, lady Baker à qui l'on donne le conseil, pour la détourner de la foi catholique, de voyager en pays catholique. Ainsi sera-t-elle témoin de la défaillance de beaucoup de fidèles, et jugera-t-elle à sa valeur une religion qui fait de si piètres chrétiens. « Je n'était pas, écrit-elle, assez inconséquente pour admettre que la quantité des abus pourrait le moins du monde modifier le jugement que je portais sur le catholicisme, ou pour attendre moi-même la perfection de tous les membres d'une Eglise où Judas, ce prêtre choisi par Jésus-Christ lui-même, avait rempli l'office d'évêque et d'apôtre. Je voyais parfaitement au contraire que si la volonté de l'homme était réellement libre et cette Eglise vraiment catholique, c'est-à-dire l'Eglise des savants et des ignorants, des pécheurs et des saints, elle ne pouvait pas empêcher les abus de se produire, ni sa loi d'être non seulement transgressée par un certain nombre de ses enfants, mais encore imparfaitement accomplie par les autres. C'est une histoire bien commune que celle de ce Juif de Boccace qu'on envoie à Rome avec l'espoir que tout ce qu'il verra de tristement humain dans l'Eglise contrebalancera l'inclination qu'il éprouve pour le Catholicisme et qui revient converti précisément à cause de cela, assuré que l'Eglise dont la doctrine et l'enseignement moral se maintiennent dans une pureté sans tache en dépit de tant de misères humaines et de défaillances chez les hauts dignitaires, ne peut manquer d'être divine. » (*Vers la Maison de Lumière*, pp. 227-228.)

Notes sur la prédication

I

Un écrivain tumultueux, pour ne point dire bourbeux, mais génial connaisseur des hommes et des choses, rendait il y a deux ans dans *Candide* (mars 1926) ce juste hommage à l'éloquence de la chaire :

« L'éloquence religieuse, l'éloquence sacrée... est au sommet de toutes les éloquences. Elle réclame en effet avec les principaux dons oratoires, et notamment la clarté et le feu, une connaissance approfondie de la doctrine catholique et de la théologie, ainsi que de la philosophie en général...

« Alors qu'au contraire il n'y a rien de plus raisonné ni de plus précis que la théologie et que la mystique. Rendre ces précisions et ces raisons accessibles à la foule des croyants, et aussi et surtout des incroyants, amener ainsi des conversions et provoquer les méditations qui conduisent à la vérité révélée, telle est la tâche auguste, mais terriblement difficile des prédicateurs. Quand on sait ce qu'est l'art de la parole, elle apparaît presque, cette tâche, comme insurmontable. »

Si le profane désirait connaître les parties intégrantes de cet art, ses moyens d'action, ses conditions de succès, ses difficultés générales, nous n'aurions qu'à le renvoyer aux traités d'éloquence et de prédication[1]. Nos bibliothèques possèdent, en ce genre, d'impérissables chefs-d'œuvre, tombés peut-être dans un injuste oubli, l'on n'en sait trop le pourquoi, ou plutôt nous le soupçonnons bien

1. Tout récemment l'on a réédité l'ouvrage classique du P. Longhaye, *La Prédication, grands maîtres et grandes lois.*

un peu et comptons nous en éclaircir dans le § IV de cette galerie que nous commençons aujourd'hui. Les ministres de la divine parole prêcheraient encore mieux et en définitive sauveraient plus d'âmes si l'on faisait moins fi de ces grandes lois immortelles de l'art du bien parler.

Mais il peut être intéressant de passer en revue quelques pièges plus spéciaux tendus à l'orateur par les auditoires de ce temps, âmes surmenées et pressées, âmes superficielles ou ignorantes, âmes infectées de doctrines naturalistes, âmes peu enclines à la docilité, âmes blasées ou même quelquefois faussées, âmes susceptibles et délicates outre mesure.

I. — L'auditoire surmené.

L'orateur annoncé n'a pas ouvert la bouche, il s'en faut même de quelques jours. Personne ne sait encore s'il entre dans ses intentions de se montrer captivant. Supposons que tous tiennent pour garanti qu'il le sera. Mais quel est donc ce charitable avertissement qui déjà vole à son oreille, non sans motif, non sans ingénuité parfois : « Ayez soin surtout de faire court ! » Ah ! l'excellente monition que voilà ! Saint François de Sales et plusieurs autres eussent désiré d'être ambidextres afin de pouvoir la signer des deux mains.

Mais chez les Saints, les Docteurs, les prudhommes, pareil avis était dicté par des raisons de souveraine valeur.

Brevis esto ! Règle d'or ! Plaise à l'archange de la Chaire que beaucoup de prêcheurs l'aient constamment sous les yeux. Disons toutefois qu'il deviendrait funeste de l'ériger en théorie générale, car elle appelle *une double distinction*, l'une portant sur le concept même de brièveté, l'autre tiré de la différence profonde des sujets.

Le seul fléau, en réalité, qu'il s'impose d'épargner aux auditeurs, si chiches que soient les instants alloués, c'est la lambinerie déroulant à vide des verbiages emphatiques, monotones ou confus. ne serait-ce l'affaire que de dix minutes. Alors la brièveté sera tout gain. Un mauvais sermon, quelque rationné que vous le supposiez, paraîtra toujours long ; un sermon vif, pressé, gonflé d'une riche substance sobrement exprimée, le sermon sympathique, varié, qui a du « trait » pourra se passer d'être court. C'est lui qui

fait dire à l'auditoire resté sur son appétit : « Nous l'aurions bien écouté quelque temps encore. »

C'est qu'à bien voir les choses, il y a deux sortes de longueurs oratoires : la longueur répréhensible, imputable à l'auteur pour défaut de préparation ou de possession de soi-même ; puis la longueur imposée par un digne sujet que met en œuvre un travail sérieux. Certains prédicateurs d'un quart d'heure sembleront toujours parler trop longtemps ; vous connaissez par contre des prédicateurs du tour de cadran que l'on s'accorde généralement à trouver trop courts.

Seconde distinction. Ces exigences déraisonnables du faire court étant venues à se généraliser, voici maintenant quelques sujets de première importance que, de nos jours, il devient impossible d'exposer au peuple fidèle. Et c'est un grand détriment pour les âmes.

Quels sont-ils ces sujets, peu nombreux, qui, en raison de leur gravité ou de leur ampleur doctrinale, voudraient être traités de telle sorte qu'il y eût pour les âmes un minimum de satisfaction ? Je signalerai ceux-ci entre autres : vie divine des Trois Personnes, vie de la grâce, problème de la destinée, du bonheur, Résurrection de N.-S. J.-C., et encore cette vérité foudroyante du « de Novissimis », par la majesté de laquelle les grands convertisseurs de tout temps ont transformé les peuples : l'avènement du Souverain Juge...

Or voici la difficulté : Satisfaction psychologique ne peut aller sans un convenable exposé de la question ; la bien situer, en marquer l'importance, la complexité s'il y a lieu ; éclairer certains termes ; puis il faut établir la preuve, les preuves, faire ressortir leur enchaînement, réfuter en passant telle objection qui se dresse et qu'on ne peut laisser subsister dans les âmes. Ce n'est pas tout. Avant de finir, il faudra modeler cette cire encore chaude, tirer de la doctrine les déductions immédiates, les conséquences pratiques. C'était la méthode de Bourdaloue. « Il commençait toujours, dit l'abbé d'Olivet, par établir sur des principes bien liés et bien déduits une proposition morale ; et après, de peur que l'auditeur ne se fît point l'application de ces principes, il la faisait lui-même par un détail merveilleux, où la vie des hommes était peinte au naturel. »

Il faut donc être complet, il faut la plénitude sinon doctrinale tout au moins psychologique. Voyez le maître des prédicateurs efficaces, saint Chrysostome, comme il lutte, frappe, revient à la

charge. « Il est d'une véhémence sans pareille contre le luxe, le jurement, les prodigalités insensées, la luxure, la sensualité, l'abus des sacrements, l'éloignement de la communion. »

« Il ne suffit pas de nous enseigner, dit Bossuet, il faut encore nous amollir[1]. » Que pas un sermon doctrinal ne soit amputé non plus de ses conclusions pratiques ; inversement que toutes les instructions morales soient puissamment étoffées de trame dogmatique[2]. (Qu'il en soit du sermon comme des résolutions et de la doctrine dans les méditations). Enfin que dans l'un et l'autre sermon, il y ait toujours souci, surtout aux époques de foi chancelante, du regard apologétique, ne fût-ce qu'en passant[3].

Un autre genre de sermons ne souffrira pas non plus d'être ainsi traité en « déjeuner express », expédié en trois ou quatre paragraphes. Ce sont certains sujets plus terre à terre, malaisés toutefois, en ce sens qu'ils se trouvent actuellement fort éloignés du courant d'idées et de la somme des connaissances de l'auditeur entrepris. Peut-être même sont-ils chez lui victimes de préjugés. Il conviendrait donc d'abord de procéder à des travaux préalables, de déblai et de soutènement : faire une petite préparation sur place, du « removens prohibens », une adduction de matériaux, avant de commencer à édifier.

Mais dans tous les cas, ce dont on ne peut se passer, c'est du temps psychologique indispensable, pour que se mette en branle, chez l'orateur, chez l'auditeur, la grande rumeur des sentiments et des idées, toutes ces aspirations qui sommeillaient en nous et

1. Lebarcq, tome II, p. 46 (nous dirions plutôt aujourd'hui « attendrir ». Un homme qui était tout expérience des âmes et qui a élevé le bon sens dans le zèle à la hauteur du génie, saint Ignace, avait donné à Laynez et à Salmeron cette règle de prédication : « Si pour résoudre les questions il faut que les paroles soient brèves et bien pesées, au contraire pour exciter à la piété on doit parler avec une certaine prolixité et d'une manière bienveillante ». Double règle qu'un même prédicateur aura peut-être eu le malheur d'enfreindre successivement.

2. Sur l'union du dogme et de la morale dans la prédication du XVII[e] siècles, bonnes remarques de Rébelliau en son article de la *France chrétienne dans l'histoire*, p. 439.

3. Sainte-Beuve loue Bourdaloue de ce qu'il ne néglige pas non plus d'apporter la preuve de raison théologique. Alors que Bossuet dit quelque part dans un de ses sermons : « S'il n'était mieux séant à la dignité de cette chaire de supposer comme indubitables les maximes de l'Evangile que de les prouver par raisonnement, avec quelle facilité pourrais-je faire voir, etc. ». Bourdaloue ne craint pas de « s'abaisser ou de s'astreindre » aux preuves, ce qui le rend « sans doute un ouvrier apostolique plus efficace à la longue et plus approprié ». *Causeries du Lundi*, t. X.

qu'il s'agit d'actualiser. Il sera toujours nécessaire d'exciter l'appétit, l'intérêt préalable, dans l'esprit du magnifique chapitre LV d'Isaïe : « Omnes sitientes venite ad aquas... venite emite absque argento... Inclinate aurem vestram, et venite ad me ; audite et vivet anima vestra... Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae... Sic erit verbum meum, quod egredietur de ore meo : non revertetur ad me vacuum... »

Pour mettre en doute de telles nécessités il a fallu toute la désinvolture de notre époque en matière d'analyse intime, et notamment notre dédain de cette science et de cet art que constitua chez les anciens nos maîtres, la grande Rhétorique.

Veuillez y réfléchir. Voyez, face à l'autel, cette foule d'hommes tout étourdis encore de leurs affaires, de leurs plaisirs, et des complications d'une vie laborieusement futile. Et nous voudrions que d'emblée la pensée transcendante du ciel ou de l'enfer, du prix de l'âme et de l'éternité, de l'incomparable majesté divine, du péché, de la grâce et de la Rédemption, descendissent utilement dans cette fourmilière pour y opérer ses effets ? Qui dira que je n'ai point cité là les sujets les plus vitaux de la prédication de toujours ? Faut-il se condamner à ne jamais les aborder parce qu'un train sous pression semble à toute heure du jour attendre nos contemporains, ceux des villes surtout ? C'est une affaire entendue : le sol leur brûle la plante des pieds, vous les diriez sur une solfatare. Ils se trémoussent, moins à leur aise que saint Laurent sur son gril. Mais c'est aux ministres de la parole et aux chrétiens de réagir.

***

Cette impatience d'être enseigné invoque, nous le savons, quelques circonstances atténuantes, les conditions de la vie moderne, nos existences tumultueuses, trépidantes, âprement hérissées d'obligations sociales, familiales, professionnelles, mondaines.

Mais elle provient aussi de causes moins excusables : un superficialisme impertinent et arrogant qui croit savoir et ne sait pas, qui traîne à sa barre l'Eglise et l'Evangile ; ou encore ce très vilain sentiment qui fait le fond de la nature viciée : la nausée du divin, de l'enseignement divin précisément parce qu'il est divin ; enfin l'appréhension, voire la phobie de la redite : « Oui, oui, je sais ;

je sais tout cela dès mon bas âge ; de grâce passez à autre chose[1]. »

Le remède consisterait de notre part à ce que la parole ecclésiastique, de plus en plus solide et pleine, dense de faits et d'idées — la densité du roc qui brise et du roc sur lequel on édifie, — habile à la fois, ordonnée et progressive, animée, chaude, colorée, séduisante, — mérites de tous les temps — voulût bien assumer d'autres mérites encore propres à toucher, à captiver les âmes de ce temps, à force de maternelle ingéniosité, au prix bien entendu d'un surcroît de labeur.

Nos modernes sont ainsi faits qu'ils en veulent, non pas comme on dit pour leur argent, mais bien ici pour leurs instants. Ils n'aiment pas quand la leçon traîne : « Au fait ! aux preuves ! aux conclusions ! » La maison brûle, en effet, les âmes aspirent violemment après la vérité actuelle, personnelle, appropriée. Elles ont soif d'apprendre. Elles apprécient particulièrement l'acquisition nette et positive, de quelque donnée nouvelle. Si elles ont expérimenté que l'homme d'Eglise leur apporte avec des enseignements aux mérites variés, l'heureuse surprise d'inespérés profits, elles ne plaindront plus leurs minutes. Ce seront par exemple quelque précision de doctrine, quelque aperçu nouveau, quelque rappel original de dogmatique, d'Ecriture Sainte, de morale, de droit, d'histoire, de ces rappels qui rajeunissent une matière ; moins que cela parfois, une référence, une indication bibliographique précieuse. « A venir écouter le sermon, se diront-ils, certes je n'ai point perdu mon temps. »

Il y a donc lieu de s'industrier pour que les gens aient conscience qu'ils ont gagné quelque chose de nouveau et d'utile, et non pas l'impression d'une éloquente redite sur un thème ravaudé pour la quinzième fois[2].

Mgr l'évêque de Châlons, en 1919, dans une pastorale adressée à son clergé, regrettait qu'on eût tendance à se rabattre sur les sujets faciles de morale courante. On aurait tort de revenir à satiété sur les petites vertus ou même sur les dévotions. Trop sou-

1. « Car, comme dit excellemment Saint Jean Chrysostome, Dieu vous ayant ordonné deux choses, d'entendre et d'accomplir sa sainte parole, combien est éloigné de la pratique celui qui s'ennuie de l'explication ? Quand aura le courage de l'accomplir celui qui n'a pas la patience de l'entendre ? Quand lui donnera son cœur celui qui lui refuse jusqu'à ses oreilles ? ». Bossuet, *Sermon sur la Parole de Dieu*, deuxième point.

2. Ce qu'on obtiendrait « en tournant mieux » les instructions. voir Bossuet, *Avertissement* en tête du Catéchisme de Meaux.

vent ici ou là, nos fidèles, nos enfants ont été mis au régime exclusif du simple « fervorino » sur l'objet de la fête. C'est pour cela peut-être, en partie, que la pensée chrétienne et que la vie chrétienne, chez tant d'hommes, chez tant de femmes de maintenant, sont anémiées, malades ou sur le point de naufrager[1].

Richesse quant à la substance, prestesse dans la manière.

Leurs écrivains ne les ont-ils pas habitués à cette rapidité, à cette économie des instants qui est le fruit d'un choix savant et courageux. Leur esprit, fait remarquer à ce propos un auteur contemporain, est devenu plus rapide ; ils veulent des faits, des raisons, des sentiments ; ils devinent où vous voulez en venir, ils finissent avant vous le raisonnement commencé et s'impatientent des mots qui le retardent.

L'éloquence est un art, donc un choix elle aussi ; et ce choix sera exquis. « Mutatis mutandis », car nous savons que les exigences sont différentes pour la parole écrite, et pour la parole publique, laquelle requiert une certaine abondance, l'orateur fera bien de se rappeler le conseil de Guyau dans l'*Art sociologique* (p. 89) :

« Le but de tout écrivain est de produire chez le lecteur la totalité de l'émotion qu'il décrit, et cela en décrivant le plus petit nombre possible des symptômes extérieurs de cette émotion. Il faut donc *choisir* parmi ces symptômes, non pas toujours les plus saillants, mais les plus contagieux. »

A. Décout.

1. Durtal-le-terrible demandait que les prédicateurs servissent dans leurs sermons, au lieu de la « vaseline de leur débit et de la graisse de leur accent », des nourritures fines, des essences de théologie, des coulis de prières, des sucs concrets d'idées. « Ne pourrait-on pas appliquer à la prédication, trop souvent, cette rigide répartition que faisait naguère le P. Boubée de la poésie mariale : Ce sera ou bien de la théologie vulgarisée ou bien du sentiment fade et sans fondement doctrinal ». « Rarement l'émotion sensible et sincère sera jointe à la pensée juste et vraie, tant il est de l'essence même de notre vie chrétienne de nous faire monter vers Dieu insensible et caché par un amour né de la foi qui elle-même est insensible ».

L'Actualité Religieuse

LE PROBLEME DE L'UNION DES EGLISES ET L'ANGLICANISME[1]

I. — La nostalgie de l'unité dans l'Eglise anglicane

Avant d'examiner les devoirs de l'écrivain catholique en face des conditions et des possibilités d'une réunion entre l'Eglise anglicane et l'Eglise romaine, il est nécessaire de bien se rendre compte de la situation qui résulte de quatre siècles de vie séparée.

L'Eglise d'Angleterre s'est retirée de la catholicité au XVI^e^ siècle, à la suite d'un désaccord, provoqué par des raisons politiques et personnelles, et qui se concentra autour du divorce d'Henri VIII. Le schisme évolua peu à peu, après la mort du roi, sous l'influence des prédicants calvinistes et luthériens venus du Continent, il se consomma en hérésie protestante sous Edouard VI et surtout Elisabeth.

Dès l'origine, on peut remarquer deux tendances opposées qui se sont combattues sans cesse, et ont triomphé tour à tour, au cours de l'histoire : elles ont abouti à cette Eglise anglicane d'aujourd'hui, infiniment complexe, où se trouvent réunies et se développent côte à côte toutes les nuances de la croyance qui peuvent rattacher l'une à l'autre par d'insensibles dégradations deux façons de voir, deux façons de croire, presque deux religions différentes.

De l'existence de ces deux écoles de pensée diamétralement opposées et toujours en lutte, les formulaires officiels offrent un témoignage frappant. La Déclaration des XXXIX Articles est d'inspiration nettement protestante, et s'inspire de la Confession d'Augsbourg, le *Common Prayer Book* est d'inspiration plutôt catholique, il a gardé nombre d'offices et de fêtes de saints et de prières, notamment

1. Rapport présenté à la *Semaine des Ecrivains catholiques*, le 6 décembre 1927.

celles de la Communion et de l'Ordination catholiques. Mais ni les XXXIX Articles ne sont tout à fait protestants, ni le *Prayer Book* n'est tout à fait catholique, car il est aussi calviniste et même un peu luthérien.

L'Anglicanisme, on l'aperçoit déjà, fait figure de compromis entre le Catholicisme et le Protestantisme. Il a sans cesse oscillé entre ces deux extrêmes, et, s'il n'est jamais redevenu catholique, il ne s'est pas non plus identifié avec le Protestantisme continental. Dès le XVI^e^ siècle, on remarque, au milieu des partisans nombreux du mouvement réformateur et calviniste, un petit groupe d'évêques et de théologiens, que nous appellerions aujourd'hui *High Church*. Au XVII^e^ siècle, ils relèvent la tête avec Andrewes et Laud. La réaction puritaine, au temps du *Commonwealth*, essaye de les anéantir. L'orage passe, et le crédit de ces catholicisants s'augmente au moment où l'on adopte le *Prayer Book* de 1662. Vers la fin du XVII^e^ siècle, quelques rares non-jureurs restent fidèles au premier *Prayer Book* d'Edouard VI, de nuance moins protestante, ils essaient de nouer des relations avec les Eglises orientales. Le XVIII^e^ siècle fut témoin de la grande décadence de l'Eglise anglicane, qui, pénétrée d'érastianisme et de rationalisme latitudinarien, sombre dans l'esprit du siècle, l'indifférence et l'incrédulité. Ni le réveil évangélique ni la ferveur du méthodisme ne l'arrêtent longtemps sur le chemin de la ruine. Tandis que les catholiques sont rares et se terrent, le catholicisme a à peu près disparu de l'Eglise anglicane. C'est alors qu'éclate le Mouvement d'Oxford. Des Universités, il gagne les faubourgs des grandes villes et les campagnes sous le nom de Ritualisme. C'est un mouvement magnifique de renaissance des idées catholiques, il se prolonge encore maintenant et ne cesse de produire des fruits de grâce et de piété sous le nom d'Anglo-Catholicisme. Si l'on compare l'état religieux de l'Angleterre au début du XIX^e^ siècle avec celui d'aujourd'hui, on est forcé de constater qu'un immense progrès a été réalisé. Le clergé d'alors, mondain et dissipé, ne résidait pas et se désintéressait de son troupeau, qui ne l'estimait ni ne l'aimait guère; adonné à la boisson et à la chasse, il administrait la Communion deux ou trois fois par an.

Aujourd'hui, on peut voir dans les églises anglo-catholiques, comme *Saint-Alban's*, Holborn, et *All Saints*, Margaret Street, tout ce qui se rencontre chez nous : autel garni de cierges et de fleurs, lampe du Saint-Sacrement, confessionnaux, bénitiers, statues de Saints et

chemin de Croix. Le prêtre anglican qui y célèbre, en chasuble, une messe empruntée en grande partie au Missel Romain, croit qu'il y accomplit les rites d'un vrai sacrifice, et que le Christ est là, réellement présent; il suit les exercices d'une retraite fermée, et, animé d'une flamme vraiment apostolique et d'un ardent amour de Jésus crucifié, il va, dans les ruelles et les taudis, rassembler les pauvres et les conduire dans son église, pour adorer avec lui Jésus dans son Saint-Sacrement. Faut-il ajouter un trait de plus? Il y a cinq mois, lors du Congrès anglo-catholique, qui fut un congrès eucharistique, sept à huit mille personnes se réunirent pour entendre, dans l'immense salle de l'Albert-Hall, de Londres, des rapports théologiques sur l'Eucharistie, et l'on vit, au pied d'un immense crucifix, une demi-douzaine d'évêques anglicans réciter avec ces milliers de fidèles *Je vous salue Marie pleine de grâce...*

Les autres fractions de l'Eglise anglicane ont continué d'évoluer dans leur voie : Les *Evangelicals* ont beaucoup perdu de leur ferveur et de leur nombre, mais les Latitudinariens sont devenus des modernistes, ils ont fait beaucoup parler d'eux : témoin l'évêque de Birmingham, Barnes, qui ne perd aucune occasion d'affirmer hautement, dans ses sermons, qu'il ne croit ni à la chute originelle, ni à la Rédemption, ni à la Grâce ,ni à la réalité des Sacrements. Mais, en revanche, il désire que nul n'ignore que l'homme, à son avis, descend du singe. Je me hâte d'ajouter que si l'évêque de Durham, Henson, ne croit pas à la Résurrection corporelle ni à la naissance de Notre-Seigneur d'une vierge, ces deux personnages, et quelques autres, constituent des exceptions, et qu'ils ne sont pas représentatifs de l'anglican moyen.

La plupart des évêques et des dignitaires de l'Eglise anglicane sont partisans d'une religion comprise entre celle des anglo-catholiques et celle des modernistes, libérale et compréhensive, digne, et, dans son ensemble, édifiante. Les deux tendances extrêmes, que nous avons discernées, dès le début, accentuent leur divergence au point de menacer l'unité, déjà si souple et si accommodante, de l'Eglise d'Angleterre. La dislocation n'est pas prochaine, mais on peut, dès maintenant, l'entrevoir.

*
* *

Nous assistons à un phénomène étrange, les Eglises chrétiennes qui, depuis leur schisme avec Rome, vivaient chacune chez elle, ja-

louses de leur indépendance dans le cadre de la nation, et fières de leur individualité souvent agressive, éprouvent, depuis quelques années, le besoin de se mieux connaître, et témoignent du désir de s'unir. La conception de l'Eglise tend à s'élargir et à s'internationaliser, et des efforts très réels sont faits pour réparer la rupture ancienne, dont on reconnaît, maintenant, l'entreprise funeste. Un peu partout, sous l'inspiration du Saint-Esprit, se font jour, d'une manière assez inattendue, des aspirations vers l'unité et la fraternité chrétiennes, et un vif désir de réaliser le souhait du Christ à la veille de sa mort. Des conférences ou des conversations ont eu lieu à Stockholm, à Malines, à Lausanne, pour chercher un terrain d'entente ou un compromis. Un jour, nous l'espérons, ce compromis paraîtra trop timide, ce sera l'heure des grands sacrifices, l'heure aussi de la grande réconciliation dans l'amour du Christ.

Plus qu'aucune autre confession chrétienne dissidente, l'Eglise anglicane ressent, non seulement le désir, mais l'impérieux besoin de l'union. Séparée de Rome au XVI^e^ siècle, elle est devenue une Eglise nationale, assujettie au pouvoir civil. D'autre part, le libre examen, qui est à la base de la Réforme, a poursuivi son œuvre de dissociation et de ruine. Il l'a privée des trois quarts de ses membres passés, au cours du dernier siècle, dans les Eglises Non-conformistes, ou dans l'Eglise catholique, puis il a continué de développer chez elle l'incohérence dogmatique et le rationalisme. Seule l'armature de l'Etat soutient encore, financièrement et moralement, l'Eglise d'Angleterre en tant qu'Eglise. Les forces qui la travaillent s'agitent en sens divergents et tendent visiblement à produire sa dislocation. Inquiète de cette désagrégation intérieure croissante, elle cherche au dehors un principe d'unité et une force qui lui manquent. De là ses avances aux autres confessions chrétiennes. Les Protestants libéraux et les Modernistes se tournent plus volontiers vers les dissidents, qui se sont, depuis longtemps, affranchis des contraintes des dogmes trop rigides; les Anglo-catholiques regardent vers Rome, en qui ils reconnaissent l'Eglise de la certitude et de l'ordre, d'autres, redoutant l'intransigeance romaine se sont adressés aux Eglises orientales où ils ont trouvé, depuis la Révolution russe, un accueil encourageant et des termes accommodants.

II. — Les efforts en vue de l'union

a) *Anglicans et Orthodoxes.*

Au cours du XIX^e^ siècle les Anglicans, surtout le parti *High Church*, ont cherché à se concilier l'appui des Eglises orientales et à faire reconnaître par elles la validité de leurs ordres. Au congrès Vieux-Catholique de Bonn (1874) les Orthodoxes refusèrent de reconnaître aux Anglicans la succession apostolique et la validité des ordinations. En 1906, fut fondée, à Londres, par M. Fynes Clinton, l'*Anglican et Eastern orthodox Churches Union* qui devint l'*Anglican & Eastern Association*. Elle comprend près de trois mille membres, et possède une revue *The Christian East*.

A la faveur de la guerre, les relations avec les Eglises d'Orient devinrent plus intimes, de jeunes Orientaux furent recueillis et instruits en Angleterre, et participèrent aux offices anglicans. Le moine serbe Nicolas Velimirovich, actuellement évêque de Nisch, prêcha à Saint-Paul de Londres. En 1920, des prélats orthodoxes vinrent en Angleterre pour consulter, à titre d'information préliminaire, en vue d'un rapprochement possible, les 252 prélats anglicans réunis pour la conférence de Lambeth. Ils furent reçus en séance plénière et eurent de fréquentes entrevues avec l'*Eastern Churches Committee*, comité permanent créé en 1919 pour favoriser les rapports de l'Eglise anglicane avec les Eglises d'Orient. Anglicans et orthodoxes essayèrent de se comprendre et de bien fixer leur position théologique respective.

La conférence de Lambeth dissoute, les orthodoxes rentrèrent chez eux, ravis d'avoir été fêtés, mais sans avoir fait de déclaration importante, et se retranchant derrière le Saint-Synode. Il y eut chez les Anglicans quelque désappointement, ils avaient espéré beaucoup mieux. Les Orientaux avaient posé beaucoup de questions, ils avaient examiné l'Ordinal anglican, scruté les Articles, et n'avaient pas paru très convaincus de la validité des ordinations. Le service de la Communion ne leur faisait pas bonne impression, il manquait le *Filioque* et l'invocation au Saint-Esprit. Mais ce qui les troublait le plus, c'était le manque d'homogénéité de cette Eglise, si étrangement divisée au point de vue doctrinal.

Le chanoine Douglas, très au courant de toutes ces questions orientales, faisait savoir qu'on passerait, peut-être, condamnation sur les opinions des *Low Church*, mais que les Grecs insistaient sur

ceci : Croyez-vous aux Sept Sacrements ? Croyez-vous au changement du pain et du vin dans la Sainte Communion ? Croyez-vous qu'un prêtre possède le pouvoir d'absoudre les péchés et d'offrir le sacrifice non sanglant ? La Conférence de Lambeth n'avait pas été en mesure de donner une réponse à cela. Mais si les *High Churchmen* pouvaient y répondre affirmativement, les Orthodoxes feraient le pas décisif. Avant tout, et comme condition préalable, il fallait que l'Eglise anglicane acceptât l'autorité des Conciles œcuméniques comme infaillible. A ce point de vue, Lambeth avait donné une note fâcheuse qui pouvait faire hésiter l'Eglise d'Orient.

Mgr Mélétios Metaxakis, alors patriarche de Constantinople, fit entendre qu'une profession de foi explicite d'un grand nombre de clergymen anglicans pourrait être utilement présentée au Synode des Eglises orientales de 1923. L'*English Church Union* se chargea de la rédiger et de la faire signer par le plus d'ecclésiastiques possible ; on faisait remarquer que cette démarche pourrait hâter la reconnaissance des ordres anglicans et fortifierait singulièrement la position de l'Eglise d'Angleterre vis-à-vis de Rome (mai 1922).

Il serait trop long d'analyser ici ce document d'inspiration assez catholique. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que cette profession de foi n'était signée que par des clergymen du parti *High Church* (il y eut 3.715 signatures). Il est certain qu'elle n'eût pas été acceptée par la moitié, ni peut-être par le quart du clergé, et, certainement pas par la cinquième partie des évêques. C'était, comme l'avouait le chanoine Douglas, sur les réclamations vigoureuses de l'évêque de Gloucester, un document de portée restreinte (*a sectional document*), le témoignage d'une minorité.

Le 28 juillet 1922, le patriarche de Constantinople, Mgr Mélétios, tenait sa promesse et déclarait, au nom du Saint-Synode, que les ordinations d'évêques, de prêtres et de diacres de la confession anglicane possèdent la même validité que celle des Eglises romaine, vieille-catholique et arménienne. Subséquemment, les patriarches de Chypre et de Jérusalem donnèrent leur adhésion à ce document. Mgr Mélétios faisait remarquer que, pour devenir œcuménique, cet acte devait être souscrit par tous les patriarches et les autres Eglises autocéphales, ou par un Concile général.

Il faut ajouter une considération importante. Cette décision est, comme disent les Orthodoxes, d'ordre purement *économique*. Leur Eglise reconnaît *pratiquement* comme valides les ordinations angli-

canes. Elle n'admet pas les Anglicans dans son sein, à moins que ceux-ci n'acceptent les sept Conciles œcuméniques, la Présence réelle, le sacrifice eucharistique, etc... Or, de l'aveu des Anglicans eux-mêmes (Mackenzie, Douglas), cette hypothèse est chimérique, et, pour le moment, irréalisable. La seule vraie *union* possible avec les Orthodoxes doit être *dogmatique*, sur ce point ils seront au moins aussi intransigeants que Rome. Le mouvement vers l'unité s'arrête donc à mi-chemin vers l'Est.

b) *Anglicans et non-conformistes*

Tandis que les Anglo-Catholiques échangeaient avec les Orthodoxes des promesses d'union, l'aile gauche de l'Anglicanisme, plus nettement protestante, se compromettait avec les Non-Conformistes. Si, d'un côté, les membres du parti *High-Church* étendent un peu leur Credo pour plaire aux Orientaux, les *Low-Church* doivent restreindre le leur pour créer un terrain d'entente avec les Eglises dissidentes.

Je ne parle que pour mémoire de l'affaire de Kikuyu où, en 1913, les évêques anglicans de l'Ouganda et de Monbasa se réunirent avec les missionnaires Non-Conformistes, et décidèrent d'associer leurs efforts et de réaliser une intercommunion entre leurs membres respectifs. L'affaire fit scandale et fut portée devant l'archevêque de Cantorbéry par l'évêque de Zanzibar. La sentence rendue en 1915 distribuait merveilleusement l'éloge et la désapprobation, elle équivalait à peu près à cette formule spirituelle du P. Ronald Knox : « La Commission est d'avis que la cérémonie du Kikuyu est de nature à plaire à Dieu, mais qu'il ne faut à aucun prix la renouveler. »

Quoi qu'il en soit, des réunions eurent lieu à Mansfield College, à Oxford, en janvier 1919 et 1920, entre des membres de l'Eglise d'Angleterre et des Eglises dissidentes. Les résolutions prises en commun soulevèrent l'émotion des Anglo-Catholiques. Les signataires (dont cinq évêques) se reconnaissaient tous également membres de l'Eglise du Christ et affirmaient que leur ministère était aussi efficace dans une Confession que dans l'autre ; ils proposaient l'inter-communion, l'échange des chaires et l'admission réciproque des ministres dans les diverses confessions sans ordination préalable.

Les Anglo-Catholiques déclarèrent la chose inacceptable et rédigè-

rent un contre-manifeste. Quelques mois plus tard, la Conférence de Lambeth lançait son appel à toutes les Eglises chrétiennes. On y disait notamment que les prêtres anglicans accepteraient d'être « commissionnés » par les autorités des autres Eglises pour y exercer leur ministère, et on exprimait l'espoir de voir les ministres dissidents accepter de recevoir la « commission » anglicane par le moyen de l'ordination, s'ils ne l'avaient pas encore reçue. Les Non-Conformistes demandèrent des éclaircissements sur la nature du ministère qu'on leur reconnaissait et sur celle de ce supplément de « commission » qu'on voulait leur imposer, pour leur permettre d'exercer dans l'Eglise établie. Les explications furent longues, souples, adroites, insinuantes, des comités se réunirent et discutèrent. Bref, au bout de plusieurs années, les Non-Conformistes déclarèrent que ce n'était pas assez de reconnaître à leur ministère une certaine efficacité spirituelle et qu'ils ne se soumettraient pas à une ordination épiscopale, même sous condition, même si les anglicans prenaient le doute à leur compte. Dans l'impossibilité d'aboutir, l'affaire en resta là, et, en 1925, les négociateurs se séparèrent.

Sur l'initiative des Protestants épiscopaliens d'Amérique, une conférence dite de *Faith & Order* s'est réunie à Lausanne du 3 au 21 août 1927. Elle comprenait 500 délégués de toutes les confessions chrétiennes non catholiques. L'Eglise anglicane était représentée par 14 évêques.

On essaya de trouver une base dogmatique en vue d'une Réunion future. Un certain nombre de messages « iréniques » y furent lus. Ils étaient, comme il arrive toujours, rédigés en termes extrêmement vagues, car il se produit fatalement, en ce genre de littérature, que quand on parle clair on ne s'entend plus. D'autres messages furent en effet fort nets, mais d'un protestantisme si radical qu'on pouvait percevoir les premiers craquements de la rupture. Les évêques orthodoxes se sentaient fort mal à l'aise au milieu de ces calvinistes et de ces luthériens d'Allemagne aux credos incertains. On eut toutes les peines du monde à les retenir jusqu'à la fin. Dans le groupe anglican, les divergences étaient profondes. L'évêque Gore, anglo-catholique, ne concevait pas du tout le problème de l'Union comme l'évêque de Gloucester, Headlam. Celui-ci, partisan d'une union aussi élastique et compréhensive que possible, proposait pour modèle la *glorious comprehensiveness* de l'Eglise d'Angleterre, qui inquiète déjà si fort les Orthodoxes. Finalement, ceux-ci refusèrent

d'adhérer aux Résolutions, se déclarant incapables d'accepter un compromis, et d'admettre que les mêmes termes dogmatiques puissent être entendus dans des acceptations différentes. Ils posèrent en principe que l'union n'était possible que sur la base de l'unité de foi, et de l'acceptation des 7 conciles œcuméniques et de la catholicité des 8 premiers siècles. On avait mis quinze jours pour chercher, sans succès, le plus petit dénominateur commun aux Eglises chrétiennes dissidentes. Le correspondant d'un journal américain accusait les Grecs d'avoir torpillé la Conférence.

III. — Les efforts auprès de l'Eglise romaine

a) Pendant la Régence, il y eut un essai de rapprochement entre Rome et Cantorbéry. Des conversations furent échangées entre le Dr. Beauvoir, chapelain de lord Stair, ambassadeur d'Angleterre à Paris, et Dupin, docteur de Sorbonne, qui, bientôt, entra en correspondance avec l'archevêque de Cantorbéry. Il s'attachait à lui démontrer que les difficultés entre les deux Eglises n'étaient pas insurmontables. La Sorbonne fut pressée de rejeter les doctrines ultramontaines, dont les protestants ne voulaient pas entendre parler. Dupin écrivit un *Commonitorium* dans lequel il concédait pas mal de points de discipline (mariage des prêtres, communion sous les deux espèces) et retirait un peu de son autorité au Pape (pas de pouvoir direct sur les évêques). La réponse de l'archevêque Wake ne fut pas explicite : il avait espéré tirer un meilleur parti des divisions jansénistes. Il proposait une union comportant une adhésion aux doctrines fondamentales en laissant, pour le reste, toute liberté aux deux partis. Wake et Dupin furent désavoués par leurs Eglises et la conversation cessa.

b) La sixième Conférence de Lambeth réunit à Londres, du 5 juillet au 7 août 1920, deux cent cinquante-deux évêques anglicans. Elle résuma ses travaux dans une lettre encyclique et 80 résolutions. Une des idées maîtresses de cette lettre traduisait cette inquiétude de l'éparpillement et ce besoin d'unité, qui caractérisent l'esprit actuel de l'Eglise d'Angleterre. Elle adressait à toutes les Eglises chrétiennes, sans en excepter l'Eglise Romaine, un appel à l'union. Sans vouloir jeter le blâme sur aucune d'elles, sans nier la part de culpabilité de l'Angleterre dans cette dispersion séculaire des lambeaux de la robe du Christ, la Conférence des évêques anglicans souhaitait la

réunion de tous les chrétiens en un corps vraiment catholique, acceptant la même foi, vivant des mêmes sacrements, un dans la charité du Christ. Reprenant les termes de 1908, l'auteur d'un rapport préliminaire disait : « Aucun projet de réunion ne peut prétendre réaliser le désir d'unité voulu par Dieu s'il ne comprend la grande Eglise latine d'Occident, à laquelle notre histoire a été si intimement mêlée dans le passé, et à laquelle elle est encore unie par de nombreux points de foi et de tradition. Mais nous nous rendons compte, ajoutait-il, que toute avance de ce côté nous est, pour le moment, interdite par des difficultés que nous n'avons pas nous-mêmes créées, et que nous ne pouvons pas de nous-mêmes faire disparaître... Si jamais l'Eglise de Rome manifeste le désir de discuter les conditions d'une réunion, nous serons prêts à accueillir favorablement de telles discussions. »

Cet Appel et ce Rapport eurent, en Angleterre, un très grand retentissement. Les catholiques, cependant, faisaient remarquer, avec raison, que la base dogmatique proposée pour un accord était insuffisante. Elle comprenait : 1. l'acceptation des Ecritures, organe de la révélation divine et règle suprême de la foi, adhésion au symbole de Nicée et au Symbole des Apôtres ; 2. reconnaissance des Sacrements de baptême et d'Eucharistie, et 3. d'un ministère sacerdotal investi des dons de l'Esprit-Saint, de l'autorité du Christ et d'une délégation de l'Eglise elle-même.

c) Pendant le Congrès de l'Eglise anglicane de Sheffield, en octobre 1922, lord Halifax fit connaître à la réunion de l'*English Church Union*, puis dans une brochure : *A Call to Reunion*, l'entrevue qu'il avait eue avec le cardinal Mercier, archevêque de Malines, au sujet de l'Union des Eglises.

Lord Halifax, avec l'autorité que lui donnaient le rôle qu'il a joué en 1896 avec l'abbé Portal, son âge et ses cinquante années de présidence de l'*English Church Union*, pouvait seul tenter de prolonger l'appel de Lambeth. Dans sa brochure, il montrait combien sa conception de l'Eglise était proche de celle des catholiques romains, il mettait en relief la doctrine sacramentelle anglicane et faisait valoir auprès de ses coreligionnaires tout ce que l'Eglise anglicane devait à Rome, depuis soixante ans, au point de vue de son indépendance spirituelle, de la réhabilitation de la valeur intrinsèque des sacrements et de la restauration des anciennes formes liturgiques. Il insistait sur le besoin d'un Chef unique pour l'Eglise.

Ces perspectives d'union ne furent pas reçues en Angleterre avec beaucoup d'enthousiasme. Les catholiques ne trouvaient pas l'Eglise anglicane assez homogène pour pouvoir s'unir en bloc à un autre corps, les anglicans se méfiaient de l'impérialisme romain ou avaient peur de se compromettre aux yeux des Orientaux. Dans une allocution à son clergé, à l'assemblée de la Conférence diocésaine, l'archevêque de Cantorbéry disait à propos de la réunion avec Rome : « Pour être tout à fait honnête, vous ne trouverez pas, j'en ai peur, beaucoup de raisons pour justifier de grands espoirs, à moins que vous ne soyez disposés à sacrifier les grands principes que représente l'Eglise d'Angleterre » ; et il promettait d'être attentif à profiter de la moindre chance de réaliser une union qui ne serait pas une soumission.

En juillet 1923 eut lieu, à Londres, le Congrès anglo-catholique sous la présidence de l'évêque Weston, de Zanzibar. A la session d'ouverture, des télégrammes furent adressés au roi et à l'archevêque de Cantorbéry et au Pape. Cette dernière démarche, accomplie dans l'enthousiasme un peu factice d'une assemblée délibérante, n'en constitue pas moins le signe éloquent d'un nouvel état d'esprit. En septembre, lord Halifax publiait une seconde brochure : « *Further Considerations on behalf of Reunion* », dans laquelle il invitait ses coreligionnaires à s'élever à la conception de l'Eglise universelle, et s'efforçait de prouver que la Primauté de Pierre et de ses successeurs est de droit divin. Il montrait que la vraie difficulté de la réunion résidait, d'une part, dans les divisions de l'Eglise d'Angleterre, divisions qui la font taxer d'hérésie (bien que ses formulaires soient susceptibles, disait-il, d'une interprétation catholique) et, d'autre part, dans l'extension donnée à la primauté pontificale par les décrets du Concile du Vatican.

Des conversations de Malines, je ne dirai rien : les documents qui seront publiés bientôt donneront la version autorisée, et vous savez le rôle qu'y a joué Mgr Battifol, qui préside ces débats avec tant de compétence et de bonne grâce.

Dans sa lettre de Noël 1923, l'archevêque de Cantorbéry rappelait le caractère purement officieux de ces trois réunions et les résultats qu'il en attendait : prise de contact, ajustement des positions respectives et mise au point des questions controversées, effort d'entente mutuelle.

Ces conversations auront une grande importance pratique. Elles

ont permis à des chrétiens sincères, qu'une longue période de haine a séparés, de se voir, d'exposer les objets de leur foi avec la fermeté, mais aussi la douceur que le Maître nous a enseignées. « N'est-ce pas magnifique, disait un délégué anglican à son collègue catholique, que nous ayons pu, pendant trois jours, parler du Pape sans nous fâcher, et sans nous rien jeter à la tête ? »

IV. — L'Eglise catholique et les Anglicans devant le problème de l'union

1° *Le point de vue des Anglicans*

Il est certain que tous les Anglicans n'ont pas la même attitude devant le problème de l'union avec Rome. Si la plupart des Anglo-catholiques la souhaitent, les modernistes comme l'évêque de Birmingham, le doyen de Saint-Paul, et beaucoup de *Low Church* n'y consentiraient jamais, mais on peut dire, en se basant sur les Résolutions de Lambeth, qu'une partie de l'Eglise anglicane est assez favorable, en principe, à cette union. Mais il faut s'entendre sur les termes, qui dit union ne dit pas soumission, et, à cette union même, les Anglo-catholiques mettent des conditions.

Dans un ouvrage récent[1], le Rév. Mackenzie écrit à peu près ceci : « Ce problème est fondamental pour un Anglican. La rupture avec Rome a été le commencement de notre isolement et la cause de notre désunion intérieure qui a suivi. » Et il ajoute : « Rome, c'est l'unité, il est presque impossible de concevoir un autre centre de réunion pour les Eglises. Rome est le type vivant, le *test* de la catholicité. Elle est la Mère, mais il y a des limites aux privilèges d'une mère. Le grand obstacle, ce sont les décrets du Concile du Vatican. S'ils ont, en réalité, la portée qu'on leur attribue généralement, s'ils excluent la possibilité d'être gallican et catholique, *a fortiori* excluent-ils celle d'être anglican et catholique, et le problème de l'union n'a pas d'issue. »

Imaginons, par une hypothèse hardie, que le parti anglo-catholique puisse s'entendre avec Rome, l'Eglise anglicane suivra-t-elle le mouvement ? Nous savons fort bien, dit M. Mackenzie, que la majorité des Anglais ne désirent pas plus être réconciliés avec le Pape qu'avec le grand Lama, et que ni Rome ni aucune fraction de

1. *The Confusion of the Churches*, London. Philip Allan.

l'Eglise ne désire la création d'une petite Eglise uniate, en communion avec le Pape, mais en schisme avec Cantorbéry. Il n'y a qu'une hypothèse possible, mais elle ne serait qu'une détestable nécessité. Si aucun résultat immédiat ne nous apparaît probable, il n'est pas moins de notre devoir de préciser la situation.

Rome consentira-t-elle à réduire la portée des décrets du Concile du Vatican au point de les rendre acceptables pour l'Eglise anglicane ? Celle-ci ne se soumettra jamais à l'autocratie papale. Il est difficile d'imaginer que les évêques puissent se soumettre à l'obligation de demander, pour cinq ans, le renouvellement des pouvoirs qui leur sont nécessaires pour gouverner leur diocèse. Ils admettraient que le Pape soit le Chef du pouvoir exécutif et Juge suprême d'appel, mais non pas dictateur, ni législateur indépendant. D'autre part, les Anglicans ne croient plus guère à l'infaillibité de la Bible et ne sont pas fort explicites sur celle des Eglises et des Apôtres, l'infaillibilité du Pape ne leur sourit guère. Ils désireraient savoir si celui-ci peut user de son privilège pour définir un point de foi ou de morale sans obtenir le consentement des évêques, et à quel signe certain on reconnaît qu'une décision est infaillible. Il ajoute que les Anglicans ne croient généralement pas à l'Immaculée Conception définie en 1854. Il faudrait que l'Eglise catholique consente aussi à ne pas soulever la question de savoir quelle a été la vraie Eglise depuis la Réforme. Enfin, il y a la question de l'invalidité des ordinations anglicanes. La voie paraissait barrée quand l'Appel de Lambeth déclara ou laissa entendre que les évêques anglicans consentiraient à se soumettre à une nouvelle ordination sous condition, suivant le rite latin, non pas qu'ils doutassent le moins du monde de la validité de leurs ordres, ni pour l'apaisement de leur conscience, mais pour faire taire les scrupules des théologiens romains.

L'auteur reconnaît avec candeur et bonne grâce que cette discussion est, en somme, peu pratique. Elle roule sur la réunion d'une Eglise d'Angleterre et d'une Eglise romaine totalement différentes de ce qu'elles sont, et il avoue qu'il faudrait, pour réaliser cela, qu'elles changent toutes deux. Les changements qu'il prévoit pour Rome sont : une internationalisation de la Curie, trop italienne, une large décentralisation, toute liberté de discussion sur les points controversés (ce qui entraînerait la disparition de la Commission biblique et de l'Index). Enfin, l'Eglise anglicane conserverait son

clergé marié, l'usage liturgique de la langue anglaise, la communion sous les deux espèces et l'archevêque de Cantorbéry deviendrait Patriarche des Anglo-Saxons.

Ces conditions posées par M. Mackenzie sont, en substance, les mêmes que posent l'évêque de Gloucester, Headlam, dans son livre *The Church of England ;* Wilfrid Knox, dans *The Catholic Movement in the Church of England*, et Francis Hall, professeur de dogmatique au Séminaire général de New-York.

Telles sont les conditions que mettrait l'anglicanisme à une réunion avec Rome. Un collaborateur occasionnel à une petite revue catholique y voit, « malgré des réserves à faire, et des détails à mettre au point, un trait de génie et un acte sublime de déférence vis-à-vis de l'Eglise catholique ». Je regrette de n'avoir ni cette admirable candeur ni ce goût des choses irréelles. Ce, qu'en somme, M. Mackenzie demande de l'Eglise catholique, c'est de n'être plus ce qu'elle est. J'ai peur qu'elle ne consente pas volontiers à ce suicide.

2° *Le point de vue de l'Eglise romaine*

On parle souvent de l'union des Eglises comme s'il y avait plusieurs Eglises légitimes complètes, indépendantes, et dont l'union serait une chose désirable en soi, et féconde dans ses résultats. C'est la théorie des branches, chère aux Anglicans. D'après eux, l'Eglise latine, l'Eglise orthodoxe d'Orient et l'Eglise anglicane sont trois rameaux issus d'un même tronc. Rome a sans doute hérité du bienheureux apôtre Pierre, et de l'Empire des Césars qu'elle a remplacé, un prestige et des traditions, qui la mettent au premier rang de la chrétienté, elle possède la communauté la plus nombreuse, sa théologie est un peu vieillie comme son exégèse, mais intacte, elle n'est, à tout prendre, qu'une branche, la principale, de la grande Eglise universelle qui englobe tous les disciples du Christ.

L'Eglise catholique n'a pas la même façon d'envisager la situation, et, au risque de contrister les autres chrétiens, nous sommes bien forcés de dire qu'elle se prétend la seule vraie Eglise fondée par Jésus-Christ, dont les autres communautés chrétiennes, Eglises nationales, se sont séparées à un certain moment de l'histoire. Les Papes se sont toujours montrés partisans convaincus de l'union, ils ont, à toutes les époques, témoigné de leur désir de contribuer, de toutes leurs forces, à la reconstitution d'une seule chrétienté. Pie XI et Léon XIII l'ont affirmé à plusieurs reprises. Rome conçoit l'union,

non pas comme une juxtaposition d'éléments plus ou moins hétérogènes, mais comme une assimilation. Elle est une *Mère* qui recevra avec tendresse dans ses bras les enfants qui se sont éloignés d'elle, un jour d'aveuglement et de colère, elle n'a rien d'un commerçant qui conclut, moyennent certaines conditions à débattre, un contrat d'association.

Quelle que soit sa joie de voir revenir à elle ses enfants qu'on croyait perdus, elle ne triomphera pas d'eux avec fierté ; nous sommes sûrs qu'elle s'efforcera de simplifier les formalités douloureuses, de faciliter l'adaptation à un nouvel état de choses, qu'elle poussera, jusqu'aux limites extrêmes, l'indulgence et la miséricorde : elle n'abdiquera aucune des tendresses d'une mère, mais elle n'oubliera pas sa dignité, ni ses devoirs.

a) La situation de l'Eglise anglicane n'est pas la même que celle de l'Orthodoxie. Celle-ci est en possession d'un magnifique passé : sa liturgie et sa piété, sa théologie et les fruits de sainteté qu'elle a produits, les monuments qu'elle a gardés si jalousement de nos origines communes la rendent vénérable à tout l'univers chrétien. Elle a conservé intacte sa foi d'avant la séparation (et vous savez combien profonde et vivante), l'unité de croyance et la succession apostolique ainsi que la validité des sacrements. Les Orientaux croient et prient comme nous, assez peu de chose en vérité nous sépare d'eux sur les points essentiels.

Quand Henri VIII décréta la Suprématie de la Couronne sur l'Eglise d'Angleterre, il ne créa rien autre chose qu'une forme de gallicanisme anglais, si je puis dire. Si les Anglicans n'étaient que des schismatiques, la question de l'Union des Eglises serait facilement résolue. Mais, sous Edouard VI et le Protecteur Somerset, le calvinisme fut accueilli ouvertement en Angleterre, et la reine Elisabeth donna à l'Anglicanisme sa forme définitive. Les modifications apportées à l'Ordinal changèrent le caractère du clergé et celui de la prière publique : la messe fut abolie et remplacée par le service de la Communion et la formule de l'ordination ne fit plus mention du rôle sacrificateur du prêtre, mais de sa fonction de prédicant. Ces changements de forme inspirés par les théories protestantes importées du continent rendirent invalides les ordinations faites depuis Edouard VI. L'Angleterre perdit, avec les derniers évêques henriciens, la succession apostolique.

Quand, en 1662, Charles II restaura la religion anglicane, après

la persécution puritaine, l'Ordinal fut réformé, et, à la formule d'ordination d'Edouard VI, *Reçois le Saint-Esprit*, on ajouta *pour l'office et la charge de prêtre*. Mais il était trop tard, les évêques consécrateurs n'avaient pas été ordonnés eux-mêmes validement. Aussi l'Eglise anglicane d'aujourd'hui ne possède plus d'évêques ni de prêtres. La question a été longuement étudiée sur l'ordre du Pape Léon XIII, « afin, dit-il, d'écarter à l'avenir, par l'autorité indiscutable de ce nouveau débat, tout prétexte au moindre doute ». Et il a lui-même, en 1896, déclaré nuls les ordres anglicans.

Afin d'écarter ce préjugé déjà ancien, en 1877, deux ecclésiastiques et un laïque de l'Eglise d'Angleterre, Lee, Mossman et Seccombe, se firent ordonner évêques par des prélats orientaux. Ils fondèrent l'*Ordre de la Réunion en corps* et ordonnèrent validement, quoique illicitement, quelques Anglicans. Les bénéficiaires de ces cérémonies subreptices ne paraissent pas avoir été nombreux, en tout cas, ils ne se sont pas vantés de leur exploit.

On a vu précédemment que les évêques réunis à Lambeth en 1920 semblaient proposer de se soumettre à une réordination sous condition. Cette offre, si insuffisante qu'elle soit, et par les termes dans lesquels elle est présentée, et par le sens qu'on paraît lui donner, constitue déjà un très grand pas en vue de l'unité chrétienne, et un acte très méritoire de la part des prélats anglicans. Du reste, ce que n'ont pas pu faire les fondateurs de l'Ordre de la Réunion en corps, le rapprochement anglo-orthodoxe le réalisera peut-être, car des clergymen anglicans ont, paraît-il, reçu l'ordination de prélats orthodoxes. L'Anglicanisme a peut-être trouvé, de ce côté, un nouveau compromis.

Mais le grand obstacle qui s'oppose pour le moment à une réunion avec les Anglicans, c'est l'absence d'unité de foi dans leur Eglise. Cette anarchie doctrinale est la maladie organique des groupes religieux issus de la Réforme, et l'aboutissement normal du jugement privé. Il explique la coexistence de tant de sectes opposées dans la même Eglise. C'est ainsi que les uns croient à la Présence réelle dans l'Eucharistie, et les autres à une absence réelle. Les uns sont presque catholiques, les autres *Low Church* sont calvinistes, d'autres sont modernistes et agnostiques, d'autres encore occupent une position intermédiaire et sont simplement Anglicans. Comment l'Eglise catholique pourrait-elle réaliser une union avec une Eglise qui manque, à ce point, d'unité interne ?

Il est bien certain que la Réunion de toute l'Eglise anglicane à l'Eglise romaine est radicalement impossible, maintenant ou plus tard, tant que l'Eglise d'Angleterre restera ce qu'elle est. Elle-même, d'ailleurs, dans son ensemble, ne songe nullement à associer ses destinées à l'Eglise romaine. Il faut bien se dire que les Anglicans qui souhaitent la réunion sont une minorité. Sur 35 millions d'habitants que comptent l'Angleterre et le Pays de Galles, il y a environ 2 millions 500.000 Anglicans pratiquants, dont 6 à 700.000 Anglo-catholiques, et, parmi eux, ceux qui pensent comme lord Halifax sont fort rares. Une centaine, peut-être ? Quand ils parlent de la catholicité de leur Eglise, ils parlent pour eux, et expriment bien plus leur désir qu'une réalité. Les Anglo-Catholiques sont une minorité dans leur Eglise, à peine le tiers, mais une minorité dynamique, active et vivante, dont on ne peut pas ne pas tenir compte.

Le levain qu'elle apporte à la masse suffira-t-il à la transformer ? Cela paraît bien improbable, humainement parlant. En ce cas, la Réunion pourrait se faire d'une manière plus dramatique et plus rapide. « On peut toujours concevoir, dit Wilfrid Knox, dans son ouvrage sur l'Anglo-Catholicisme, qu'un épiscopat protestant prenne la détermination d'établir, par exemple, une intercommunion générale avec les groupes non-Conformistes, ce qui ferait perdre le caractère catholique de l'Eglise d'Angleterre. En pareil cas, les Catholiques anglicans seraient presque inévitablement forcés de chercher à se réconcilier avec le Saint-Siège. Il est difficile de supposer qu'ils puissent exister d'une manière permanente en groupe indépendant. »

c) On a vu ce que les catholiques regrettent de ne pas trouver dans l'Anglicanisme, je veux insister brièvement, mais fortement, sur ce qu'on y trouve d'excellent et d'admirable. L'Eglise d'Angleterre possède un patrimoine historique et des gloires que nous ne pouvons pas oublier. Ce pays fut l'île des Saints et garda longtemps de belles traditions de foi et de vie chrétienne. Même après la Réforme, le catholicisme qu'on chassait des Eglises, des autels et des livres de prières, resta longtemps encore au fond de l'âme de la gent menue chez qui bat le cœur le plus authentique de la race, et pendant des siècles d'anémie spirituelle qu'imposait le protestantisme officiel des lords, enrichis par la confiscation des couvents, et des hauts dignitaires qui vivaient des plantureuses prébendes de l'Eglise établie, il y eut de beaux réveils de vie chrétienne, inspirés

par une foi très profonde et très personnelle au Christ. L'étude sérieuse et la connaissance familière des saintes Ecritures fit naître et se développer un esprit vraiment religieux qui pénétra profondément dans toute la nation, et que la vie moderne, qui laïcise tant de choses, n'a pas encore tout à fait anéanti. L'évangélisation des peuples infidèles s'est largement développée et les missions anglicanes sont répandues partout dans le monde, et généreusement dotées.

Depuis que le mouvement d'Oxford a donné le branle à l'opinion et a permis au catholicisme latent de se développer, les idées romaines ont pris dans ce groupe merveilleusement enthousiaste et pieux des Anglo-catholiques, un essor prodigieux. J'en ai déjà dit un mot, j'aurais pu parler, à côté du culte du Saint-Sacrement, placé au premier rang, et de celui de la Sainte Vierge, des missions paroissiales, des retraites fermées, des journées et des nuits de prières dans les églises devant les Tabernacles rétablis, des pèlerinages dont on reprend le chemin (Jérusalem, Walsingham), de la confession, de l'extrême-onction, du bréviaire, remis en honneur ; sans parler de l'exégèse biblique qui a compté tant de maîtres illustres au XIX^e^ siècle. Les confréries pieuses et surtout le rétablissement progressif des ordres religieux, pour la vie active ou contemplative, ont élevé d'autant le niveau de la vie chrétienne (4 à 500 religieux, 1.500 à 2.000 religieuses, ces dernières plus nombreuses qu'avant la Réforme). En même temps que les pratiques de la piété romaine moderne étaient adoptées, la théologie, qui leur est sous-jacente, était étudiée avec sympathie. Les Anglo-catholiques s'appliquent avec un courage et une persévérance méritoires à opérer une contre-Réforme dans l'Eglise d'Angleterre, à introduire et à restaurer ce qu'Edouard VI et Elisabeth ont banni ou détruit. Pour cela, ils ont lutté et souffert héroïquement : Mackonockie, Tooth, Dales, Enraght, Green, furent mis en prison (ce dernier pendant 18 mois) pour avoir installé dans leur Eglise le culte de l'Eucharistie. Pendant cinquante ans, aucun ritualiste ne put prétendre aux canonicats ni aux prébendes, et plus d'un curé anglican, même dans ses dernières années, fut chassé de son église et de son presbytère, par son propre évêque, pour délit de culte eucharistique.

Comment, dira-t-on, peuvent-ils demeurer sincèrement dans une Eglise qui, dans son ensemble, les rejette, et renie leurs croyances. Qu'attendent-ils pour donner à leur évolution l'aboutissement logique qu'elle comporte ? Pourquoi ne demandent-ils pas leur admis-

sion dans cette église catholique dont ils sont si près et où on les attend ?

C'est que le problème de la croyance ne se conduit pas comme un théorème de géométrie et que, Anglo-Saxons, ils n'ont pas autant que nous, fils du syllogisme et du Discours de la Méthode, le besoin impérieux d'être logiques, c'est, qu'à tout cela, s'ajoutent les préjugés longtemps invincibles de l'éducation et du milieu, c'est que, surtout, malgré les compromissions et l'Erastianisme de leur Eglise, malgré les hontes de son histoire, qu'ils blâment autant que nous et dont ils rougissent, malgré ses erreurs et ses fautes, ils aiment de toute leur âme cette Eglise anglicane leur Mère, où ils ont été baptisés, et dans l'amour de laquelle ils ont grandi, et qu'ils ne cessent pas de croire à son apostolicité et à sa mission divine, comme on ne cesse pas de croire à l'innocence de sa mère.

V. — Comment l'écrivain catholique peut-il travailler a la restauration de l'unité chrétienne ?

Il y a d'abord une disposition d'esprit qu'il faut bannir : l'esprit de contention et de chicane, de controverse blessante et stérile. Il n'est ni chrétien ni adroit de reprocher amèrement à ceux qui se trompent de bonne foi — et les Anglicans sont sincères — d'être dans l'erreur ; il est cruel de se moquer de leur illogisme et de leurs faiblesses. Il est surtout souverainement injuste de suspecter leur droiture et de les taxer d'hypocrisie et de mensonge. Ce sont des fautes qu'on ne commet pas, je pense, de ce côté de la Manche. En Angleterre aussi, du reste, la controverse a perdu, depuis plusieurs années, beaucoup de son aigreur. Les critiques acerbes de certains catholiques anglais ont été souvent pénibles aux Anglicans, et ils s'en sont plaint. Toutefois, elles n'ont pas été aussi nuisibles à l'union que certaines âmes sensibles semblent le croire. Il nous est quelquefois bon qu'un ami bourru nous secoue un peu pour nous faire découvrir nos défauts, et le parti pris d'indulgence et de complaisance malgré tout, est un aussi mauvais principe d'éducation que de morale sociale. Nous n'avons pas de raison, nous autres Français, et chrétiens du dehors, d'employer ces procédés trop vifs. S'il est nécessaire d'user de correction fraternelle, nous laisserons aux Anglais le soin de se livrer à cette petite lessive en famille.

Nous nous garderons de paraître tirer, des divisions et des con-

traditions des Anglicans, la satisfaction du Pharisien qui se réjouissait de n'être tout de même pas comme les autres et qui se trouvait grandi des défauts de son frère. Nous ne serons pas trop bruyamment fiers d'une orthodoxie dont nous ne sommes que les bénéficiaires sans en être les artisans, *Si accepisti quid gloriaris quasi non acceperis.*

Il faut au contraire provoquer un courant de sympathie entre les deux familles chrétiennes. Par leur riche passé, par leur foi ardente, leur générosité au service de Dieu, les Anglicans la méritent. Ce qui vient d'en être dit suffit à montrer que cette sympathie peut être basée sur une véritable estime. Nous ne devons pas les mesurer à notre aune, mais essayer, dans un effort de souple compréhension, de pénétrer ce qu'il y a de noble et de vraiment chrétien dans leur âme. Ainsi nous arriverons à atténuer, d'abord, puis à dissiper, les préjugés et les répugnances séculaires qui sont le plus grand obstacle aux conversions individuelles comme à une Réunion plus générale.

S'ensuit-il de là que nous devions, au cours de nos travaux, feindre de ne pas voir et dissimuler les déficiences et les faiblesses de l'Anglicanisme, sous couleur de charité ?

S'il doit se défier de l'esprit de critique et de dénigrement, l'écrivain doit garder assez d'esprit critique pour voir ce qui est moins bon ou digne de blâme, et assez de courage et de droiture pour le dire. Aussi bien, ce que les Anglicans attendent de nous, dans nos écrits, ce n'est ni la fadeur de nos compliments de commande, de nos acquiescements diplomatiques, de nos silences peu sincères, mais le point de vue catholique, la vérité catholique. Ils sont, depuis soixante ans, en marche vers la vérité intégrale ; pour cela, ils ont affronté le mépris, la pauvreté et les sarcasmes, nous n'avons pas le droit de les arrêter en chemin et de les nourrir d'illusions, en leur délivrant des certificats de complaisance, et en leur laissant croire qu'ils sont arrivés au port, et que leur position est sûre.

Toute vérité dira-t-on n'est pas bonne à dire. C'est selon. Dans les questions personnelles, il vaut mieux, souvent, se taire et voiler les choses qui seraient trop dures à entendre, et qui ne peuvent qu'irriter sans rien guérir ; mais il s'agit, ici, de vérités, d'un intérêt primordial, à maintenir et à défendre, il s'agit d'éclairer les esprits, et toute la vérité doit être dite ; omettre quelque chose serait mentir par omission. En ouvrant au public les archives du Va-

tican, Léon XIII, reprenant à son compte le mot de Cicéron dans le *De Officiis*, définissait à merveille le devoir de l'historien *ne quid falsi audeat, ne quid veri non audeat dicere.* On doit tout dire comme on doit tout entendre ; il suffit, selon le mot de saint Vincent de Paul, de le faire « dans un sentiment de bonté compatissante ». Bossuet ne disait-il pas que « la modération qu'il faut garder dans de telles choses, c'est de dire au vrai l'état où elles sont » ?

Il y a un autre danger dont il est peut-être bon de se défier : c'est de proposer aux Anglicans l'union au rabais, et d'avoir l'air d'en faire une sorte de marchandage. Quand viendra le jour où Rome aura à discuter des conditions de la Réunion avec un groupe plus ou moins nombreux d'Anglo-catholiques, il est possible qu'elle fasse, sur des points de pure discipline, quelques concessions. On peut concevoir, je ne dis pas comme probable, mais comme *théoriquement possible*, que l'Eglise autorise, dans certaines limites, le mariage du clergé, la liturgie en langue vulgaire et la communion sous les deux espèces, mais nous ne savons pas si le Pape consentirait à ces dérogations à la discipline actuelle de l'Eglise et il paraît imprudent de laisser entrevoir comme probable de pareilles hypothèses ; à plus forte raison est-il dangereux de se hasarder à proposer de nouvelles concessions, pures nouveautés, sans aucune garantie historique, que, presque certainement, l'Eglise ne pourrait pas accorder parce qu'elles sont contraires aux traditions du christianisme occidental. En fournissant matière à de nouvelles exigences, ces propositions téméraires ne feraient que dresser, sur la voie de l'union, des obstacles imprévus et de nature à la retarder encore.

Je n'ai pas parlé de la prière, qui est bien le plus sûr moyen de ramener à l'unité nos frères séparés. Quand Newman eut adressé son adieu suprême à sa petite communauté de Littlemore, Pusey écrivit à Keble pour lui annoncer la triste nouvelle, et il avoua qu'il avait commencé à craindre pour son illustre ami quand il avait appris la campagne de prières, entreprise par les catholiques anglais, pour la conversion de leur pays. L'un plante, l'autre arrose, mais c'est Dieu qui donne l'accroissement. Puisse-t-il le donner aux efforts et aux travaux de ceux qui essaient, dans une humble mesure, de réaliser la parole du Maître : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie, il faut aussi que je les amène, elles entendront ma voix, et il y aura une seule bergerie et un seul troupeau. »

G. Coolen.

Chronique des Actes du Saint-Siège

LES ACTES DU SAINT-SIEGE EN 1927

Sommaire

I. Rapports avec les Etats. — 1. Internonciatures. Concordat. Audiences solennelles. — 2. Le fascisme en Italie. — 3. Accords diplomatiques avec la France.

II. Exercice du pouvoir administratif. — 4. Consistoire. Vicariat de Rome. Curie romaine. Famille pontificale. — 5. Nouvelles provinces et nouveaux diocèses : Brésil, Texas, Indes anglaises, Japon. — 6. Nouvelles délimitations de provinces ou diocèses. — 7. Nouveaux vicariats et nouvelles préfectures apostoliques. — 8. Nouvelles dénominations ou délimitations de préfectures et de vicariats apostoliques. — 9. Envoi de légats. — 10. Autres lettres du pape. — 11. Erection de basiliques mineures. — 12. Approbation de constitutions religieuses. — 13. Autres actes.

III. Exercice du pouvoir doctrinal. — 14. Condamnation de l'*Action française*. — 15. Contre la littérature mystico-sensuelle. — 16. Contre l'indifférentisme religieux.

IV. — Exercice du pouvoir législatif. — 17. Clercs. Chanoines. Religieux. Confréries. — 18. Grades académiques. — 19. Prescriptions liturgiques. — 20. Journée des missions.

V. Exercice du pouvoir judiciaire. — 21. Concession d'indulgences. — 22. Procès devant la Rote. — 23. Causes de béatification et de canonisation.

Il ne s'agira dans cette Chronique des Actes du Saint-Siège que des Actes publiés au cours de cette année dans le volume XIX des *Acta Apostolicae Sedis*, et c'est à ce volume que se rapporteront toutes les références où la page seule est indiquée. On ne trouvera donc ici aucun des documents non publiés dans ce bulletin officiel, mais on y trouvera par contre analysés même des documents antérieurs, qui n'ont été publiés aux *Acta* qu'au cours de cette année.

I. — *Rapports avec les Etats*

1. Deux internonciatures ont été érigées : une en Lettonie (bref du 31 oct. 1925, p. 245) et une en Lithuanie (bref du 31 janv. 1927, p. 247). Avec ce dernier pays, un concordat a été signé le 27 septembre 1927 (p. 425-434)[1]. Les *Acta* ont aussi signalé les audiences solennelles accordées pour la présentation de leurs lettres de créance : le 8 janvier, à M. Georges Gentil, envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire de la République d'Haïti (p. 78) ; le 6 octobre, à M. Joseph-Vincent Concha, ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire de la République de Colombie (p. 389). Le dimanche 7 août, Sa Sainteté Pie XI a également reçu en audience Sa Majesté Fouad Ier, roi d'Egypte (p. 327).

2. En Italie[2], à la suite de la loi du 3 avril 1926, instituant l'*Œuvre nationale Balilla* pour l'assistance et l'éducation physique et morale de la jeunesse — loi modifiée par le décret-loi du 9 janvier 1927 — le Souverain Pontife a écrit au Cardinal Gasparri (24 janv. 1927, p. 41-46), une importante lettre autographe, dans laquelle il renouvelle ses protestations contre la conception fasciste de l'Etat, « conception non conforme à la conception catholique », et contre la violation — non voulue sans doute, mais réelle — « des divines prérogatives de la Sainte Eglise, et des droits spirituels d'un peuple catholique comme le peuple italien[3] ». Puis, après avoir dissous, en vertu de son autorité suprême, les Jeunes Eclaireurs catholiques italiens des communes de moins de 20.000 habitants, il déclare autonomes, afin de les sauver, les autres groupements de Jeunes Eclaireurs que la nouvelle loi n'oblige pas à se dissoudre : cette solution permettra, dit-il, à l'Action catholique de rester en dehors de tout parti politique. Quant à la nombreuse jeunesse incorporée par la loi dans les Balilla, le pape, en terminant sa lettre, invite

1. Nous nous réservons de revenir un jour sur ce concordat, et sur ceux que nous avons signalés dans notre précédente chronique (*R. A.*, juillet 1927, p. 81) : concordats avec la Serbie, la Lettonie, la Bavière et la Pologne.

2. Nous ne dirons rien des controverses relatives à la question romaine : elles n'ont pas eu leur écho dans les *Acta Apostolicae Sedis*.

3. Sur la fondation des Balilla et le *Catechismo del Balilla e dell avanguardia fascista*, condamné par le Saint-Office le 21 nov. 1925, voir la *Documentation catholique* du 13 févr. 1926 (t. XV, col. 393-401) et l'article du P. Doncœur, *La conscription de la jeunesse italienne dans le parti national fasciste*, dans les *Etudes* du 5 mars 1927. Déjà, dans ses allocutions consistoriales du 14 déc. 1925 et 20 déc. 1926, Pie XI avait exprimé ses craintes au sujet du fascisme.

les évêques à se préoccuper de l'instruction et de l'assistance religieuse à lui donner. Il lui semble que, d'entente avec les directeurs de l'Œuvre, les évêques devront désigner des prêtres particulièrement aptes à ce ministère, et déléguer à l'Aumônier général leur juridiction sur ces prêtres, afin d'assurer l'unité de direction[1].

3. Avec la France, deux accords diplomatiques ont été signés le 4 décembre 1926. Le premier (p. 9-10) concerne les honneurs liturgiques qui doivent être rendus aux représentants de la France, au cours des cérémonies du culte catholique, dans les pays d'Orient où s'exerce le protectorat religieux français. Les jours de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, « le représentant de la France sera invité à la messe solennelle ; une place d'honneur lui sera réservée en dehors et en face du chœur ou presbytère[2] ; le clergé recevra le représentant de la France à l'entrée de l'Eglise, lui offrira l'eau bénite et le conduira à sa place ; au cours de la cérémonie, le clergé l'encensera avant les assistants ; la messe achevée, le clergé l'accompagnera jusqu'à la sortie[3]. »

Quant aux pays où les capitulations sont abrogées[4] ou non appliquées[5], le second accord (p. 10-12) prévoit que les jours de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, en Turquie — et aux dates traditionnelles et suivant les usages dûment établis, dans les territoires de la Syrie et du Liban — les mêmes honneurs liturgiques que dans le premier accord, seront rendus au représentant de la France, avec les mêmes conditions et restrictions. Mais ce second accord ajoute : « Le Saint-Siège ne s'oppose pas (dans ces pays) aux usages locaux

1. On trouvera la traduction française de cette lettre dans la *Documentation catholique* du 12 févr. 1927 (t. XVII, col. 393-397).

2. Toutefois, dans les églises ou chapelles où le banc consulaire français faisait partie du mobilier fixe et inamovible de l'édifice au 4 déc. 1926, le représentant de la France en conservera l'usage, même si ce banc est situé à l'intérieur du chœur ou presbytère.

3. Ce privilège serait suspendu si le Gouvernement local y faisait opposition. Le Saint-Siège se réserve de le suspendre également au cas où le Gouvernement français viendrait à ne pas maintenir son Ambassade auprès du Saint-Siège. Si le Représentant de la France n'était pas de religion catholique, il lui appartiendrait de désigner parmi ses collaborateurs une personne dûment qualifiée et de la déléguer pour le représenter à la cérémonie religieuse et y recevoir les honneurs ci-dessus prévus. Il en serait de même si le Saint-Siège et le Gouvernement de la République étaient d'accord pour constater que le Représentant de la France, quoique originairement de confession catholique, professait ouvertement des sentiments incompatibles avec la religion catholique.

4. En Turquie (art. 28 du traité de Lausanne).

5. En Syrie (art. 5 du mandat) ; en Palestine (art. 8 du mandat) ; dans l'Irak (art. 9 du traité entre la Grande-Bretagne et l'Irak).

qui réservent au représentant de la France des honneurs spéciaux, mais conformes aux usages locaux de la liturgie catholique, y compris, lorsque lesdits représentants entrent en charge, le chant du *Te Deum* dans les églises ou chapelles sur lesquelles la France a des droits de propriété ou de patronage, ou qui sont annexées à des établissements français. Il en est de même en ce qui concerne les églises ou chapelles des Rits orientaux où ces honneurs, par suite d'une coutume séculaire, leur sont traditionnellement rendus en reconnaissance particulière des bons offices de la France. Il est entendu que dans les territoires de Syrie et Liban confiés au mandat de la France, la messe paroissiale comportera, les dimanches et jours de fêtes religieuses et nationales, sauf dans les églises ou chapelles affectées au service particulier d'une colonie étrangère, le chant du *Domine, salvam fac Rempublicam*, à l'exclusion d'autres chants incompatibles avec l'autorité et la forme constitutionnelle de la Puissance mandataire et avec le statut organique des territoires sous mandat[1] ».

II. — *Exercice du pouvoir administratif*

4. Au consistoire du 20 juin 1927 (p. 233-245), deux nouveaux cardinaux ont été créés : Mgr van Rey, archevêque de Malines, et Mgr Hlond, archevêque de Gniezno et Poznan, en Pologne. Après s'être réjoui du troisième centenaire du Collège urbain de la Propagande (fondé par Urbain VIII, en 1627), le pape, dans son allocution, exprima toute la tristesse que lui causaient en France la révolte de l'*Action Française*, comme aussi la situation de l'Eglise au Mexique et en Chine.

Au consistoire du 19 décembre 1927 (p. 437-444), ont été nommés cardinaux : Mgr Lépicier, archevêque titulaire de Tarse ; Mgr Rouleau, archevêque de Québec ; Mgr Segura y Saenz, archevêque de Burgos, transféré depuis à Tolède ; Mgr Binet, archevêque de Besançon ; et Mgr Seredi, archevêque d'Esztergom.

Plusieurs paroisses nouvelles ont été érigées à Rome par constitutions apostoliques : l'église Saint-Benoît, construite par Benoît XV en dehors la porte Saint-Paul sur la voie d'Ostie, confiée aux Paulistes de Rome (3 juin 1926, p. 121) ; l'église des Saints

1. Voir aussi, dans l'allocution consistoriale du 20 juin 1927 ce que dit le Pape de la situation de l'Eglise en *Chine* et au *Mexique* (p. 235-236).

Anges gardiens au Monte Sacro, au delà de l'Anio sur la voie Nomentane, confiée aux Caracciolins (2 oct. 1926, p. 123) ; l'église du Sacré-Cœur de Jésus le roi pacifique, entre le Tibre et le Monte Malo, confiée aux Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (31 oct. 1926, p. 125).

La Congrégation des Séminaires et Universités, qui avait son siège au palais de la Chancellerie apostolique, a été transférée au palais de S. Calixte (piazza Santa Maria in Trastevere, 24) où se trouvait déjà la commission pour la revision de la Vulgate (Motu proprio *Cum decessor Noster*, du 4 nov. 1927, p. 393).

Depuis le motu proprio *Inde ab inito* (24 sept. 1927, p. 329), le Cardinal Préfet pro tempore de la Congrégation des Séminaires et Universités fait partie de droit et *ex officio*, du Saint-Office et de la Commission biblique. Il pourra ainsi exercer plus facilement sa surveillance sur les livres d'enseignement et les professeurs.

Un bref laudatif a été adressé (11 mai 1927, p. 398), à l'Archiconfrérie de Notre-Dame Salut des Infirmes, de Saint-Joseph et de Saint-Camille, érigée à Rome, au siège de l'Ordre des Camilliens (piazza della Maddalena, 53)[1]. Ce bref confirme et étend les privilèges et indulgences de cette archiconfrérie.

Un nouveau règlement a été promulgué (en italien) par la Congrégation Cérémoniale pour les camériers de cape et d'épée de la Famille pontificale (1er juill. 1927, p. 382-388).

5. De nouvelles provinces ou de nouveaux diocèses ont été créés par constitutions apostoliques. Un nouveau diocèse a été constitué au Brésil par des paroisses détachées de l'archidiocèse de Sao Paulo et du diocèse de Campinas. Ce diocèse s'appellera *Bragance du Brésil*, aura pour cathédrale l'église de l'Immaculée Conception de Bragance et sera suffragant de Sao-Paulo (Const. Apost., 24 juil. 1925, p. 368). Au Brésil encore, création du nouveau diocèse de *Cafelandia*, constitué par des paroisses détachées du diocèse de Botucatu. La cathédrale en sera la future église de Sainte Elisabeth de Hongrie à Cafelandia, et en attendant qu'elle soit construite, l'église dédiée à Notre-Dame du Mont Carmel et à Sainte-Elisabeth. Ce nouveau diocèse sera lui aussi suffragant de Sao-Paulo (Const. Apost., 21 juin 1926, p. 370). Au Brésil encore, une nouvelle province a été créée : celle de *Santa-Catarina* ou Florianopolis. L'ancien dio-

1. Sur cette archiconfrérie, voir Béringer (éd. 1925), t. II, p. 233-235.

cèse de Santa-Catarina, suffragant de Porto-Alegre, a été enlevé à la juridiction de cette métropole ; puis son territoire a été divisé en trois diocèses : celui de Santa Catarina ou Florianopolis, érigé en métropole comprenant 50 paroisses ; celui de Joinville 18 paroisses, avec l'église Saint-François-Xavier de Joinville pour cathédrale ; celui de Lages, 6 paroisses, avec l'église Notre-Dame de Joie de Lages pour cathédrale. Les deux diocèses de Joinville et Lages sont suffragants de Santa-Catarina.

Au Brésil également, l'ancien diocèse de Curytiba, jusqu'alors dépendant de la province de Saint-Paul et comprenant tout l'Etat de Parana a été réorganisé de la façon suivante : tout son territoire, soustrait à la dépendance de Saint-Paul, a été partagé en quatre : une partie forme le *nouvel archidiocèse de Curytiba*, avec siège métropolitain dans cette ville ; une autre, le nouveau diocèse de *Ponta Grossa*, dont la cathédrale sera l'église Sainte Anne de cette ville ; une autre, le nouveau diocèse de *Jacarézinho* dont la cathédrale sera l'église de la Conception et Saint-Sébastien de cette ville ; la dernière, la prélature *nullius* de *Foz de Ignassu*, avec siège en l'église Saint-Jean-Baptiste de cette ville ; ces trois sièges sont suffragants de Curytiba (Const. Apost. du 10 mai 1926, p. 81-85).

La prélature *nullius* d'Alto Acre et Alto Purus (au Brésil, confiée aux Servites de Marie) aura pour patron S. Pérégrin Latiozi (des Servites, canonisé en 1726), et s'appellera désormais Prélature *nullices* de S. Pérégrin Latiozi d'Alto Acre et Alto Purus (décret de la Consist., 10 déc. 1926, p. 55).

Au Texas, le *diocèse d'Amarillo* a été constitué avec des territoires enlevés aux diocèses de Saint-Antoine, de Dallas et d'El Paso. Ce nouveau diocèse sera suffragant de Saint-Antoine (3 août 1926, p. 169).

En Italie, une constitution apostolique (*Commissum supremo*, du 5 juin 1927, p. 394), a érigé en siège archiépiscopal, sans suffragants, le siège épiscopal de *Catanzaro*, jusqu'alors suffragant de Reggio Calabria (Italie du Sud).

Deux brefs du 12 juin 1923 ont été publiés (p. 395-398), modifiant l'organisation de plusieurs diocèses aux Indes anglaises : avec des territoires détachés des diocèses de Mangalou, de Mysore, et de Coïmbatore, a été constitué le diocèse de *Calicut* ; et avec un territoire détaché du diocèse de Trichinopoly, le diocèse de *Tuticorin*. Ces deux nouveaux diocèses sont suffragants de Bombay. Un autre

bref (14 jul. 1927, p. 402) a fixé les limites entre les diocèses de Tuticorin et de Trichinopoly. Une portion de territoire a été enlevée au diocèse de Krishnagar (Indes anglaises) pour constituer le nouveau diocèse de *Dinajpur*, suffragant de Calcutta, confié aux Missions étrangères de Milan (25 mai 1927, p. 373). Une portion de territoire a été enlevée au diocèse de Dacca (Indes anglaises) pour constituer le nouveau diocèse de *Chittagong*, suffragant de Calcutta, confié à la province canadienne des Prêtres de Sainte-Croix du Mans (25 mai 1927, p. 374). Enfin, avec un territoire enlevé à l'archidiocèse de Calcutta, a été créé le nouveau diocèse de Ranchi, suffragant de Calcutta, confié aux Jésuites de la province de Belgique (25 mai 1927, p. 375).

Au Japon, sur la demande de Mgr de Guébriant, supérieur général des Missions étrangères de Paris, le diocèse de Nagasaki a été partagé en deux : avec cinq provinces civiles où l'évangélisation est à peine commencée, a été constitué le nouveau diocèse de Fukuoka, qui demeure aux Missions étrangères ; le reste formera le nouveau diocèse de Nagasaki, confié au clergé indigène (16 juillet 1927, p. 377). On sait que le 30 octobre 1927, en la fête du Christ-Roi, Sa Sainteté Pie XI a donné lui-même, dans la basilique vaticane, la consécration épiscopale à l'évêque de Nagasaki, le premier évêque japonais, Mgr Hayasaka. Aussitôt après le bref que nous venons d'analyser, les *Acta* publient l'homélie prononcée par Pie XI dans cette circonstance mémorable (p. 379-380).

6. Différents décrets de la Consistoriale ont fixé ou modifié les limites de plusieurs diocèses : dans la province de Trévise, la paroisse Saint-Nicolas de la ville de Sacile a été enlevée à l'archidiocèse d'Udine, et rattachée au diocèse de Ceneda (16 avril 1926, p. 19-20) ; en Bolivie, les limites entre le diocèse de Tarija et le Vicariat de Chaco ont été fixées (21 déc. 1926, p. 20-21). Deux paroisses de l'archidiocèse de Reggio Calabria (Italie mérid.), étaient enclavées, l'une, Joppolo, dans le diocèse de Nicotera, l'autre, Molochio, dans le diocèse d'Oppido Mamertina. La Consistoriale (décret du 12 mars 1927, p. 189) les a enlevées à Reggio et les a rattachées aux diocèses dans lesquelles elles étaient enclavées. Le siège épiscopal de Brugnato (dépendant de Gênes) ayant été uni en 1820 à celui de Luni-Sarzana (dépendant directement du Saint-Siège), il en résultait que le même évêque dépendait de Gênes, comme évêque de Brugnato, et du Saint-Siège, comme évêque de Luni-Sar-

zana. Une constitution apostolique (25 fév. 1927, p. 201) a mis fin à cette situation étrange en rattachant Luni-Sarzana à la province de Gênes. Certains territoires éloignés ont été soustraits à la juridiction de l'abbaye des Trois-Fontaines, près de Rome, pour être confiés au nom du Saint-Siège à des Ordinaires plus voisins qui les administreront plus facilement (Const. Apost. du 11 fév. 1927, p. 203) ; une constitution apostolique (28 janv. 1927, p. 265) a mis sous la juridiction du curé de Molina tout le territoire de la commune civile de Mallo, enlevant ainsi une portion de territoire au diocèse de Padoue pour la rattacher à celui de Vicence ; une autre portion de territoire a été également enlevée à la paroisse de Cartarolo (diocèse de Padoue) pour être donnée à celle de Vaccarino (diocèse de Vicence) par décret de la Consistoriale (18 mars 1927, p. 279) ; onze paroisses ont été détachées du diocèse de Trévise et rattachées au patriarcat de Venise (Const. Apost., 14 fév. 1927, p. 297). Le siège épiscopal et la cathédrale du diocèse de l'Ogliastra, en Sardaigne, ont été transférés de Tortoli à Lanusei (Const. Apost., 5 juin 1927, p. 331) ; le siège épiscopal et la cathédrale du diocèse de Boiano (Italie du Sud) ont été transférés de Boiano à Campobasso, et le diocèse s'appellera désormais Boiano-Campobasso (Const. Apost., 29 juin 1927, p. 332).

Un décret de la Consistoriale (1er avril 1927, p. 412) a changé les limites entre le diocèse de San José de Costarica et le Vicariat apostolique de Limon ; un autre (22 oct. 1927, p. 413) a modifié les limites entre le diocèse d'Augsbourg et celui d'Eichstaet (Bavière).

Un pays de l'archidiocèse de Munich en a été détaché pour être incorporé au diocèse de Ratisbonne (22 avril 1927, p. 208).

7. Une portion de territoire enlevée au Vicariat apostolique de Ning-po (Thé-Kiang oriental) est devenue le nouveau vicariat apostolique de Taïchow, confié aux Lazaristes chinois (bref du 10 août 1926, p. 51).

Un territoire composé de six sous-préfectures civiles a été détaché du vicariat apostolique de Nankin (Chine orientale) et est devenu le nouveau Vicariat apostolique de Haimen, confié au clergé indigène (bref du 11 août 1926, p. 88).

La Préfecture apostolique de Kongmoon (Kouang-ton, Chine, aux Missions étrangères américaines de Maryknoll) a été érigée en vicariat apostolique (bref du 3 fév. 1927, p. 130).

La préfecture apostolique de Lan-long, en Chine, confiée aux Mis-

sions étrangères de Paris, a été érigée en Vicariat (27 avril 1927, p. 301).

La préfecture apostolique de Han-Yang (Hou-pé oriental, Chine centrale), confiée aux missionnaires de Saint-Colomban, a été érigée en Vicariat (bref du 14 juil. 1927, p. 404).

Un territoire composé de quinze sous-préfectures civiles a été détaché du Vicariat apostolique de Taynanfou) (Chan-si septentr.) et est devenu la nouvelle préfecture apostolique de Shohchow, confiée aux Frères Mineurs (bref du 12 juil. 1926, p. 85).

Toute la région de Hpyeng-anto a été détachée du Vicariat apostolique de Séoul (Corée), confié aux Missions étrangères de Paris, et érigée en la nouvelle préfecture apostolique de Hpyeng-an, confiée aux Missions Etrangères de Maryknoll, dans l'Etat de New-York (bref du 17 mars 1926, p. 269) ; deux préfectures civiles ont été détachées du diocèse de Nagasaki (Japon) et érigées en la nouvelle Préfecture apost. de Kagoshima, confiée aux Franciscains (bref du 18 mars 1927, p. 270).

Une portion de territoire a été enlevée au Vicariat de Birmanie orientale, pour constituer la nouvelle préfecture apostolique de Kentung, confiée elle aussi, comme le Vicariat d'où elle a été détachée, et qui s'appellera désormais de Toungoo, aux Missions étrangères de Milan (27 avril 1927, p. 302). Une portion de territoire a été enlevée au Vicariat apostolique de Batavia (Jésuites hollandais) dans l'île de Java, pour constituer la nouvelle Préfecture apost. de Malang, confiée aux Pères Carmes qui y travaillaient déjà (27 avril 1927, p. 304).

Avec un territoire enlevé au Vicariat du Nil équatorial (Soudan), une nouvelle préfecture apostolique a été érigée, sous le nom de Bahr-el-Gebel, et confiée aux Fils du Sacré-Cœur de Jésus, de Vérone (bref du 14 juil. 1927, p. 405).

Dans l'Afrique du Sud, une nouvelle préfecture apostolique a été constituée avec une portion de territoire enlevée à la Préfecture apostolique du Zambèze. La nouvelle Préfecture s'appelle de *Broken-Hill* ; elle est confiée aux Jésuites polonais (bref du 14 juillet 1927, p. 376).

Le territoire actuel de la Cyrénaïque a été détaché du Vicariat apostolique de Lybie (qui s'appellera désormais de la Tripolitaine) et est devenu le nouveau vicariat de la Cyrénaïque, confié aux Frères Mineurs (bref du 3 fév. 1927, p. 89).

Une portion de territoire enlevée au Vicariat apostolique de Nouvel-Anvers (Congo belge) est devenue la nouvelle Préfecture apostolique de Basankousou (bref du 28 juil. 1926, p. 48).

Le territoire de l'ancienne Préfecture de Labuan et Bornéo-Nord a été partagé en deux : la partie comprenant tout le royaume de Sarawak formera la nouvelle Préfecture apostolique de ce nom ; le reste formera la nouvelle Préfecture de Bornéo septentrional (bref du 5 fév. 1927, p. 248).

8. La préfecture apostolique du Zambèze s'appellera désormais de *Salisbury* (bref du 14 juil. 1927, p. 376).

La préfecture apostolique de Cook et Manihiki (Océanie Orientale, aux Picpuciens) s'appellera désormais seulement *de Cook* (bref du 11 août 1926, p. 123). Le Vicariat apostolique de l'Ouellé oriental (Congo belge, aux Dominicains) s'appellera désormais de Niangara (bref du 14 déc. 1926, p. 130).

Une nouvelle délimitation a été établie entre le Vicariat apostolique de Nyassa et la Préfecture apostolique du Zambèze (bref du 28 juil. 1926, p. 49) ; entre le Vicariat de Léopoldville et la Préfecture de Coquilhativille, au Congo belge (bref du 27 avril 1927, p. 305) ; entre le Vicariat de la Nouvelle-Guinée orientale et la Préfecture de la Nouvelle-Guinée centrale (bref du 27 avril 1927, p. 301) ; entre le Vicariat apost. de Mackenzie et celui d'Athabaska, qui s'appellera désormais vicariat apost. de *Grouard* (bref du 15 mars 1927, p. 267) ; entre le Vicariat apost. du Fleuve Orange et la Préfecture apost. du Cap de Bonne-Espérance oriental (bref du 16 mars 1927, p. 268), entre la Préfecture apost. du Katanga septentrional et celle de Lulua et Katanga central, dans le Congo belge (bref du 7 avril 1927, p. 299).

9. A de nombreuses cérémonies, le Souverain Pontife s'est fait représenter par des légats. C'est ainsi qu'il a désigné le cardinal Masella, nonce apostolique au Chili, pour le couronnement de la statue N.-D. du Mont-Carmel à Santiago-du-Chili (lettre du 2 nov. 1926, p. 132) ; le cardinal Ascalesi, archevêque de Naples, pour la nouvelle consécration de la cathédrale de Syracuse, dédiée au Christ-Roi (26 déc. 1926, p. 181) ; le cardinal Charost, archevêque de Rennes, pour les fêtes du cinquantenaire de l'Institut catholique de Lille (14 mars 1927, p. 205) ; le cardinal La Fontaine, patriarche de Venise, pour le congrès régional eucharistique d'Ancône (4 mai 1927, p. 206) ; le cardinal Sincero, pour les fêtes du XII[e] centenaire

de Saint Hubert en Belgique (20 mai 1927, p. 272) ; le cardinal Van Roey, archevêque de Malines, pour les fêtes du cinquième centenaire de l'Université de Louvain (24 juin 1927, p. 307) ; le cardinal O' Donnell, archevêque d'Armag, pour présider le concile plénier des évêques d'Irlande (17 juil. 1927, p. 309) ; Mgr de Maria, archevêque titulaire d'Iconium, nonce apostolique en Suisse, pour présider le Congrès eucharistique national d'Einsiedeln (10 août 1927, p. 313) ; le cardinal Boggiani, O. P., pour présider à Bologne le 9e Congrès eucharistique national italien (15 août 1927, p. 341) ; le cardinal Bisleti, Préfet de la Cong. des Séminaires et Universités, pour l'inauguration du nouveau séminaire régional de Cuglieri, en Sardaigne (16 sept. 1927, p. 345)[1] ; le cardinal Dubois, archevêque de Paris, pour le Congrès marial de Chartres (18 mai 1927, p. 410).

10. Parmi les autres lettres du pape, certaines ont un caractère tout personnel : au cardinal Vincent Vannutelli, doyen du Sacré-Collège, à l'occasion de ses 90 ans (26 nov. 1926, p. 17) ; au cardinal Luçon (18 mai 1927, p. 411), pour le soixantième anniversaire de son sacerdoce, et le rétablissement du culte dans sa cathédrale restaurée ; au cardinal Mistrangelo, archevêque de Florence, pour ses noces d'or sacerdotales (10 mars 1927, p. 182) ; à Mgr de Beauséjour, évêque de Carcassonne (3 avril 1927, p. 183) ; à Mgr Burton, évêque de Clifton, en Angleterre (10 avril 1927, p. 184) ; au cardinal Maffi, archevêque de Pise (20 mai 1927, p. 271) ; à Mgr Orozco y Jimenez, archevêque de Guadalajara (Etat de Jalisco) au Mexique (28 juil. 1927, p. 311), pour leurs noces d'argent épiscopales ; à Dom Henri Quentin, pour le remercier de son volume de la Genèse, premier tome de la Biblia Sacra revisée (10 nov. 1926, p. 16) ; au R. P. Hugon, O. P., après l'achèvement de ses *Tractatus dogmatici* (25 juillet 1927, p. 277) ; à Mgr Rossi, archevêque d'Udine, pour accepter sa démission et lui annoncer sa promotion au patriarcat titulaire de Constantinople (18 déc. 1927, p. 445).

D'autres ont été écrites à l'occasion de certaines solennités, réunions ou congrès : à l'épiscopat du royaume serbe-croate-slovène et de la république tchécoslovaque pour le centenaire des SS. Cyrille (né à Salonique en 827) et Méthode (13 fév. 1927, p. 93) ; au cardi-

1. Il s'agit du nouveau grand séminaire régional érigé à Cuglieri pour les onze diocèses de Sardaigne. Ce séminaire s'appellera Séminaire du Sacré-Cœur, recevra les élèves de philosophie et de théologie et dépendra directement du Pape : il a été confié aux jésuites, et a reçu pouvoir de conférer les grades académiques (Const. Apost., 5 août 1927, p. 334).

nal La Fontaine, patriarche de Venise, à l'occasion des fêtes pour le sixième centenaire de S. Roch (28 juil. 1927, p. 310) ; à Dom Evangelisti, majeur des Ermites des Camaldoli (près de Bibiena, Arezzo), dom Valenzani, majeur des Ermites de Monte Corona, et dom Barbarossa, abbé général des moines camaldules, à l'occasion du 9e centenaire de la mort (19 juin 1027) de S. Romuald (5 juin 1927, p. 273) ; au patriarche de Lisbonne et à tout l'épiscopat portugais, après la réunion du concile national (16 nov. 1926, p. 131) ; à Mgr Préçan, archevêque d'Olmutz, en Tchécoslovaquie, à propos du cinquième Congrès de Velehrad pour le retour des Eglises orientales à l'unité romaine (7 juil. 1927, p. 340) ; à Mgr Hlond, archevêque de Gniezno et Poznan, pour le premier Congrès eucharistique national de Pologne (8 juin 1927, p. 275) ; à l'épiscopat polonais, en réponse à l'adresse envoyée au Saint-Père après le Congrès de Varsovie (10 juin 1927, p. 276) ; au cardinal Arcoverde, archevêque de Rio-de-Janeiro, et à l'épiscopat brésilien, au sujet de la récente visite apostolique du Brésil, faite par un capucin, un bénédictin et un jésuite (20 janv. 1927, p. 91) ; au cardinal Tosi, archevêque de Milan, et à tout l'épiscopat de Lombardie, en réponse à une adresse envoyée au Saint-Père après leur Congrès (29 juillet 1927, p. 312) ; à Mgr Quilliet, évêque de Lille, pour le cinquantenaire de l'Université catholique de Lille (6 déc. 1926, p. 133).

Signalons enfin la lettre au cardinal Schulte, archevêque de Cologne, bénissant les efforts d'une ligue de femmes allemandes contre les modes actuelles (26 nov. 1926, p. 90) ; et la lettre à l'épiscopat de Tchécoslovaquie, l'encourageant à promouvoir avec un zèle toujours plus ardent le recrutement du clergé, et le développement du catholicisme, et exprimant l'espoir qu'on ne verra plus se renouveler des actes comme ceux qui, à l'occasion du centenaire du Jean Hus, ont obligé le Pape à rappeler son Nonce de Prague[1] (20 fév. 1927, p. 134).

11. Ont été érigées par brefs en basiliques mineures : l'église métropolitaine de Saint-Cyriaque à Ancône, dans l'Italie centrale, et l'église de Notre-Dame de la Merci à Cordoba, dans la République Argentine (14 juillet 1926, p. 13-16) ; l'église S. Marin, dans la République du même nom (21 juil. 1926, p. 47) ; le sanctuaire de

1. Les difficultés auxquelles il est fait allusion dans cette lettre ont été aplanies en décembre dernier, et le Nonce du Saint-Siège est retourné à Prague.

Notre-Dame-des-Victoires, à Lackawanna, diocèse de Buffalo, aux Etats-Unis (20 juill. 1926, p. 86) ; l'église du Rosaire à Lourdes (24 sept. 1926, p. 129) ; l'église abbatiale bénédictine de Maria-Laach, au diocèse de Trêves (12 août 1926, p. 179) ; le sanctuaire de Notre-Seigneur de Bonne-Fin, près de la ville de Bahia, au Brésil (31 août 1926, p. 246) ; l'église Notre-Dame-des-Victoires, à Paris (12 mars 1927, p. 249) ; l'église Saint-François-d'Assise, à Mendoza, diocèse de Saint-Jean de Cuyo, dans la République Argentine (23 avril 1927, p. 300) ; le sanctuaire de l'Apparition de la Bienheureuse Vierge Marie (29 sept. 1504) à Tirano, diocèse de Côme (11 mai 1927, p. 337) ; l'église dominicaine Notre-Dame-du-Rosaire, à Vienne en Autriche (20 mai 1927, p. 339) ; l'église abbatiale de Saint-Hubert, dans la ville du même nom, au diocèse de Namur (21 mai 1927, p. 399) ; l'église de Tous les Saints, à Ceska-Lipa (diocèse de Leitmeritz, en Tchécoslovaquie), appartenant aux Augustins (9 juil. 1927, p. 401) ; la nouvelle église des Carmes déchaussés, construite à Rio-de-Janeiro au moyen de souscriptions provenant de toute la population du Brésil, en l'honneur de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (20 juill. 1927, p. 406) ; l'église cistercienne de Notre-Dame, à Marienstatt, diocèse de Limbourg (27 juil. 1927, p. 407) ; le sanctuaire national eucharistique de la Sainte-Chapelle, à Caracas, au Venezuela (5 août 1927, p. 409).

12. Un bref a approuvé les nouvelles constitutions revisées des Frères de Saint Jean de Dieu (20 juil. 1926, p. 176-179).

constitution apostolique (4 oct. 1927, p. 361-367) a approuvé la Règle du Tiers-Ordre régulier de Saint François d'Assise.

La Congrégation des Religieux a *définitivement* approuvé les Constitutions des Frères du Sacré-Cœur de Jésus (7 fév. 1927, p. 139) ; celles des Filles de Saint-Joseph à Venise (7 mai 1927, p. 253) ; celles des Sœurs de Notre-Dame de la Merci, maison-mère au diocèse de Barcelone, et des Sœurs de Charité de la B. V. Marie, maison-mère en l'archidiocèse de Dubuque (Iowa) aux Etats-Unis (1er août 1927, p. 315).

La Congr. des Religieux a approuvé *pour sept ans* les constitutions: des sœurs du Tiers-Ordre de Saint-François de la charité chrétienne, dont la maison-mère est dans l'archidiocèse de Vienne, en Autriche (24 juill. 1926., p. 21) ; des sœurs tertiaires dominicaines de Sainte-Marie, dont la maison-mère est à la Nouvelle-Orléans (24 juil. 1926, p. 21.) ; des sœurs de Sainte-Marie d'Orégon, dont la maison-mère est

dans l'archidiocèse d'Orégon (11 déc. 1926, p. 21) ; des sœurs adoratrices du T. S. Sacrement, dont la maison-mère est au diocèse de Crémone (11 déc. 1926, p. 21) ; des sœurs ballistines de Rome (1er mars 1927, p. 139) ; des Frères de N. D. de Lourdes, dont la maison-mère est au diocèse de Gand (29 mars 1927, p. 253) ; des sœurs des Sacré-Cœurs de Jésus et Marie, de Brentwood (Angleterre) et des sœurs de N. D. du Saint-Rosaire, dont la maison-mère est au diocèse de Rimonski, au Canada (7 mai 1927, p. 253) ; des sœurs Carmélites de Saint-Joseph, au diocèse d'Autun, et des Filles des Sacrés-Cœurs de Jésus et Marie (sœurs franciscaines), au diocèse de Paderborn (6 juin 1927, p. 253) ; des Ursulines de Somasque, maison-mère au diocèse de Bergame, et des Servantes de Jésus, maison-mère au diocèse de Vitoria, en Espagne (8 juil. 1927, p. 315) ; des Prêtres ouvriers diocésains du Sacré-Cœur, maison-mère au diocèse de Tortosa, en Espagne (1er août 1927, p. 315).

La Congr. de la Propagande a approuvé pour sept ans les Constitutions de la Congrégation africaine de Sainte-Catherine de Sienne, des sœurs du T. O. de Saint-Dominique (18 nov. 1926, p. 192), et définitivement celles des chanoinesses missionnaires de Saint-Augustin (1er oct. 1926, p. 192).

La Congr. des Religieux a accordé le *décret de louange* aux sœurs du S. Nom de Jésus, sous le Patronage de N. D. Auxiliatrice, dont la masion-mère est à Varsovie (7 fév. 1927, p. 139).

13. Une dignité de Doyen a été érigée par décret de la Consistoriale dans le chapitre cathédral de Gap (11 fév. 1927, p. 97) ; dans le chapitre cathédral d'Autun (29 avril 1927, p. 207). Les nominations suivantes appartiendront au Saint-Siège, conformément au Code.

Le monastère des Bénédictines (de la Congrégation de Beuron) de Sainte-Erentrude, près de Kellenried, au diocèse de Rottenbourg (Würtemberg), a été érigé en abbaye (bref du 7 août 1926, p. 50).

(*A suivre.*)

F. Cimetier.

Chronique des sciences physico-mathématiques

Le problème de la valeur de la science : application des mathématiques aux sciences expérimentales. — Un exemple typique : le calcul des probabilités. — Qu'est-ce que la Science ? réponses de divers philosophes et savants ; Duhem ; Henri Poincaré. — Les mécaniques nouvelles : M. Louis de Broglie et la mécanique ondulatoire.

En ouvrant dans la *Revue Apologétique* cette chronique consacrée aux sciences physico-mathématiques, je commence par m'excuser auprès des lecteurs d'avoir dû choisir un titre d'aspect assez rébarbatif. Aussi bien est-il difficile de caractériser en un mot ou deux l'ensemble des doctrines et des travaux dont je désirerais, de temps à autre, analyser les progrès : il s'agit, soit de ces branches diverses des sciences de la nature auxquelles on peut appliquer un traitement mathématique, comme l'astronomie ou l'optique, soit de ces branches diverses des mathématiques qui ont pour point de départ assez lointain l'étude ou l'explication d'un phénomène naturel, comme la cosmographie ou les théories relativistes : vaste groupe de disciples voisines, pour lequel le nom général de sciences physico-mathématiques m'a paru, malgré certains défauts aisément visibles, le mieux approprié. C'est, au fond, ce que les Anglais appellent *natural philosophy*, et je regrette fort de ne pouvoir transposer cette expression dans notre langue : mais « philosophie naturelle » n'a plus, dans ce sens, droit de cité chez nous, et ces mots évoqueraient un tout autre ordre d'idées, auxquelles je suis entièrement étranger.

Un problème se pose dès l'abord, lorsqu'on se préoccupe de met-

tre en formules mathématiques et de présenter d'une façon propre au calcul des données fournies par l'observation directe des phénomènes : jusqu'à quel point en a-t-on le droit ? L'application des procédés rigoureux de l'analyse ou de l'algèbre à des résultats expérimentaux, donc entachés de certaines erreurs accidentelles dont l'élimination est pratiquement impossible, ne va-t-elle pas conduire à des absurdités ? Les théorèmes que l'enchaînement logique des calculs a pu déduire de certains faits physiques pris pour points de départ seront-ils exacts dans tous les cas analogues ? La théorie ne donnera-t-elle pas une image très déformée de la réalité ? Question qui a intéressé de nombreux savants ou philosophes, aussi bien quand on l'embrasse dans toute sa généralité que quand on se borne à tel cas particulier, et qui se rattache d'ailleurs aux discussions passionnées de jadis sur la valeur de la science ou sur sa faillite.

L'exemple-type de ces luttes entre théorie et expérience, c'est cette science, curieuse dans son origine comme dans ses déductions, que l'on nomme *calcul des probabilités*, et à laquelle M. du Pasquier, professeur à l'Université de Neuchâtel, vient de consacrer un intéressant volume[1]. Née d'une question sur les jeux posée à Pascal par Méré, cette « géométrie du hasard » a été étudiée par de nombreux savants, de Fermat à Henri Poincaré. Les uns, comme Laplace, en perfectionnent la théorie mathématique ; d'autres, avec Halley, en envisagent surtout les applications sociologiques[2] (statistique, assurance) ; d'autres enfin, au premier rang desquels se place Cournot, en examinent la portée philosophique. On comprend d'ailleurs que cet essai pour plier à la discipline algébrique quelque chose d'aussi flou que ce que l'on convient d'appeler *hasard* paraisse illégitime à beaucoup. Il est fort vrai que les énoncés obtenus, même dans les cas les plus simples, ne seront *rigoureusement* exacts que si l'on se transporte dans un monde quelque peu imaginaire. Ainsi, il est évident qu'il y a une chance contre une d'amener pile au jeu de pile ou face : et cependant, si l'on réfléchit un instant, on voit que ce théorème ne s'appliquera avec une rigueur mathématique que si la pièce de monnaie (supposée lancée en l'air

1. *Le calcul des probabilités, son évolution mathématique et philosophique*, par L.-G. du Pasquier, Paris, Hermann. Les ouvrages sur le sujet sont nombreux, depuis le petit résumé de MM. Borel et Deltheil (collection Armand Colin), jusqu'à l'important traité d'ensemble auquel collaborent de nombreux spécialistes, sous la direction de M. Emile Borel (chez Gauthier-Villars).

2. M. du Pasquier, qui abuse un peu des néologismes; désigne ces applications sociologiques par le nom général de *stocastique*

d'une façon irréprochable) est elle-même parfaitement équilibrée ; il faudrait, pour bien faire, que les deux côtés fussent absolument identiques : ainsi les chances de pile ou de face seraient parfaitement égales : mais le jeu serait impossible ; et la solution, approchée pour un puriste, devra être ici considérée comme suffisante. Dès que les questions deviennent plus complexes, les difficultés croissent, et M. du Pasquier donne plusieurs exemples de résultats contradictoires obtenus par deux calculs également légitimes. Enfin, lorsqu'apparaît un facteur d'ordre psychologique, les solutions du calcul des probabilités n'auront souvent qu'une valeur illusoire. Quand Poincaré, jouant à l'écarté avec un inconnu qui, au premier coup, retourne le roi, s'amuse à calculer la probabilité pour que ce partenaire soit un Grec, il doit sortir du terrain purement mathématique pour raisonner sur la psychologie des tricheurs, ce qui introduit un élément dont l'appréciation est malaisée, et dont l'influence sur la suite des calculs est cependant importante. Cet exemple, et d'autres semblables, ont amené Poincaré à se montrer fort sceptique sur la portée du calcul des probabilités, qu'il a toujours eu tendance à considérer comme une simple spéculation à laquelle nous aurions tort d'attacher une valeur pratique quelconque. Mais c'est là pousser les choses à l'extrême, et les prétendus paradoxes de la probabilité ne proviennent en général que d'une position défectueuse du problème. N'allons pas cependant tomber dans l'excès contraire, et vouloir, avec Laplace, introduire les méthodes de la théorie des chances dans les actes humains, publics ou privés. La *via media* que le calcul des probabilités devra sagement suivre est bien tracée : toutes les fois que la *loi des grands nombres* pourra s'appliquer, les résultats, dans l'ensemble, seront exacts, qu'il s'agisse de collectivités quelconques comme dans la statistique, d'écarts dans les observations comme dans la théorie des erreurs, de molécules comme dans la théorie cinétique des gaz, ou d'êtres humains nombreux comme dans les questions d'assurances et de mortalité ; lorsqu'on pourra procéder par grandes masses, et lorsque les données seront sûres, les solutions du calcul des probabilités seront dignes d'être considérées avec attention, sans scepticisme et sans enthousiasme.

D'ailleurs, comme nous l'avons dit, nous n'avons là qu'un cas particulier de ce problème beaucoup plus général que nous posions au début, et dont on constatera l'importance en lisant le fort remar-

quable *Cahier de la Nouvelle journée* intitulé : *Qu'est-ce que la Science*[1] ? C'est, en effet, autour de cette question de l'accord théorie-expérience que tourne l'essentiel des quatre réponses données. Deux viennent de philosophes, mais qui ne se contentent pas de regarder la science de l'extérieur, M. Meyerson, qui a étudié la chimie de façon pratique et heureuse[2], M. Edouard Le Roy, qui n'a délaissé que récemment une classe de mathématiques pour le Collège de France et l'Académie des Sciences morales et politiques, Deux émanent de savants, sans doute les plus grands de leur temps, qui n'ont pas craint de s'aventurer dans la philosophie où ils furent plus que des *amateurs*, Pierre Duhem et Henri Poincaré. Nous ne nous arrêterons pas au chapitre dû à M. Le Roy : c'est la réédition, sans changements, d'un article célèbre qu'il publia en 1899 dans la *Revue de Métaphysique et Morale*, et qui fit à l'époque beaucoup de bruit ; en un certain sens, il semble avoir un peu vieilli ; mais ce n'est que parce que les idées qu'on y trouve sont à présent, et beaucoup grâce à lui, devenues classiques : d'ailleurs nous attendons de M. Le Roy, dans la même collection, un *cahier* spécial intitulé la *Science expérimentale*, où il précisera ses vues actuelles sur la question, et qui ne pourra manquer d'être d'un grand intérêt.

M. André Metz, l'homme de France qui a le mieux compris les théories d'Einstein, est aussi celui qui connaît le mieux les thèses de M. Meyerson, sur lesquelles il prépare un gros ouvrage : c'est à lui qu'est confié, dans le *Cahier* en question, le soin de les exposer. On pourra compléter son importante étude en lisant divers autres articles de lui, dans diverses Revues[3]. Les idées que M. Meyerson a émises dans ses principaux volumes, *Identité et réalité*, *de l'explication dans les sciences*, *la Déduction relativiste*, sont avant tout philosophiques. Il pénètre très profondément dans les raisons d'être de la science ; il en analyse avec une grande finesse les buts et les déficiences ; il montre pourquoi le savant, dans cette recherche de l'*explication* qui doit être sa tâche principale[4], est presque toujours obligé de se contenter d'une satisfaction par-

1. Paris, Bloud et Gay.
2. Cf. l'entretien de Frédéric Lefèvre avec M. Meyerson, dans la série des *Une heure avec...*
3. « *Le principe de Carnot d'après M. Meyerson* », *in* Revue des Questions scientifiques, Bruxelles, janvier 1927 ; « *Dogmatisme et scepticisme scientifiques d'après M. Meyerson* », *in* Les Lettres, Septembre 1927, etc.
4. *La science exige le concept de chose* et *la Science recherche l'explication*, telles sont, nous dit M. Metz, les deux constatations fondamentales que M. Meyerson met à la base de sa philosophie scientifique.

tielle et illusoire. L'intérêt de ces spéculations est fort grand : mais je dois avouer que leur utilité pratique, je veux dire au point de vue de leur application directe à la science et à son orientation, me paraît moindre. Je préfère, de beaucoup, à ces remarques philosophiques, les études très pénétrantes que fait M. Meyerson des grands principes de la physique : conservation de la matière, inertie, force vive, ces théories sont analysées d'une façon parfaite ; surtout est mise admirablement en lumière l'importance capitale du Principe de Carnot, d'où découle la notion d'*irréversibilité*, concept un peu étonnant que des philosophes de parti pris comme Haeckel, Rankine et Sv. Arrhénius ont toujours eu grande répugnance à admettre, recourant, pour s'y soustraire, à des raisonnements dont M. Meyerson découvre impitoyablement la faiblesse.

Les deux « réponses » de P. Duhem et de H. Poincaré[1] sont d'un tout autre genre. Chez l'un comme chez l'autre de ces savants, on sent l'homme qui, à toute heure du jour, dans son laboratoire ou à sa table, en contact direct avec les réalités scientifiques, se met à réfléchir sur ce qu'il fait, sur les difficultés qu'il rencontre, sur les principes qu'il admet, sur l'expérience en cours ou le calcul du moment, et qui, devant une découverte ou une proposition nouvelle, se demande quelle en est la valeur, quelle en pourrait être l'application. C'est l'impossibilité d'exposer logiquement la Thermodynamique qui a mené Duhem aux belles recherches dont l'aboutissement a été sa *Théorie physique*, chef-d'œuvre de clarté et de bon sens scientifique. Pour Duhem, devant qui se pose avec netteté la question de la traduction mathématique des faits expérimentaux, la théorie physique ne doit pas chercher à *expliquer* les phénomènes : mais, à partir d'un petit nombre de principes, elle doit s'élever comme une vaste construction, comme « un système de propositions mathématiques ayant pour but de représenter aussi simplement, aussi amplement et aussi exactement que possible un ensemble de lois expérimentales ». Elle pourra donc se développer indépendamment des expériences : mais à chaque instant elle devra être confrontée avec leurs résultats, modifiée si des faits différents interviennent, abandonnée s'il y a lieu et reprise dans d'autres directions. Elle pourra être *mathématiquement* exacte, et rendre compte de tous les phénomènes connus avec la plus grande précision, jusqu'à ce qu'un jour une expérience nouvelle vienne dé-

1. Rédigées respectivement par MM. O. Manville et André George.

montrer qu'elle était *physiquement* fausse. Ainsi la dynamique de Newton nous sembla-t-elle inattaquable jusqu'à ce que l'expérience de Michelson-Morley vînt nous forcer à adopter la mécanique de Lorentz, puis celle d'Einstein. Quant à ces principes généraux, intangibles, qui se trouvent à la base de tout l'édifice, Duhem ne se contente pas de les rechercher lui-même dans la nature ou dans les travaux de ses contemporains : considérant ces principes comme faisant partie du patrimoine scientifique de l'humanité, il va les trouver en étudiant l'histoire de la pensée philosophique, de l'antiquité à nos jours[1], et c'est ce qui l'a conduit à ces travaux qui demeureront peut-être son principal titre de gloire, sur les sciences pendant la période médiévale et la première renaissance, sur l'histoire des systèmes cosmologiques, sur l'évolution des lois mécaniques ; admirable série d'études qui révélèrent au monde la grandeur du mouvement scientifique au moyen âge, mirent en lumière des noms à peu près inconnus, comme Jordanus de Nemore et Jean Buridan, célébrèrent les précurseurs parisiens de Gallilée, et montrèrent le rôle intellectuel de l'Eglise à cette époque « d'obscurantisme ».

Pour Duhem, donc, la foi dans la valeur de la science est certaine ; et sa théorie est essentiellement constructive. Henri Poincaré, au contraire, transportant dans un domaine plus vaste le scepticisme que nous l'avons vu professer en face du calcul des probabilités, fait figure de démolisseur : et l'on ne dira jamais trop combien son rôle fut, à cet égard, bienfaisant. Il fallait réagir contre le *scientisme* exagéré du XIX^e^ siècle, et calmer les enthousiasmes suscités par la nouvelle idole ; mais il ne suffisait pas qu'un littérateur en vînt proclamer la faillite ou qu'un philosophe en indiquât les limites : seul était capable d'abattre la foi en la science celui qui personnifiait la science elle-même, le *princeps mathematicorum*, l'inventeur des fonctions fuchsiennes, qui a pu dire un jour avec tranquillité : « Maintenant, je sais intégrer *toutes* les équations différentielles », celui qui fut de son temps le plus grand géomètre, le plus grand analyste, le plus grand astronome et le plus grand physicien. La « réponse » de Poincaré est bien connue — car tout

1. La lecture des anciens textes scientifiques est toujours intéressante et profitable : certains d'entre eux sont facilement accessibles à présent, grâce à de toutes récentes rééditions à la librairie Hermann : ainsi l'*Almageste*, de Ptolémée, la *Géométrie* analytique de Descartes, le *De Revolutionibus* de Copernic.

le monde a lu ses ouvrages de philosophie scientifique[1] — : la science n'est qu'une classification, un langage conventionnel que nous choisissons entre plusieurs autres également acceptables ; le savant ne crée pas le fait, comme l'avait affirmé M. Le Roy : « tout ce qu'il crée, dans un fait, c'est le langage dans lequel il l'énonce. » Et Poincaré développe alors sa fameuse théorie, à la vérité un peu confuse, de la *commodité* : si nous adoptons telle explication d'un phénomène, c'est parce qu'elle est plus commode pour nous. Ainsi, pour reprendre un exemple qui, on s'en souvient, fit quelque bruit, le merveilleux système géocentrique imaginé par Ptolémée, avec ses extraordinaires engrenages d'épicycles et les étranges évolutions de ses planètes, rendait compte des mouvements célestes avec autant de précision que celui de Copernic : nous n'hésiterons pas cependant à adopter ce dernier, parce qu'il est beaucoup plus simple et commode d'expliquer tous les phénomènes astronomiques par l'hypothèse d'un soleil immobile et d'une terre tournant autour de lui. De même, si notre géométrie est euclidienne, c'est parce qu'il nous est plus commode de parler la langue d'Euclide que celles de Riemann ou de Lovatchevsky[2] ; et si notre espace a trois dimensions, c'est parce que l'adoption d'une géométrie ou d'une mécanique à quatre dimensions, tout en étant parfaitement possible, capable même de rendre certains services, introduirait dans l'ensemble des complications inutiles et incommodes.

Voici pourtant que, de nos jours, les savants ont été contraints d'abandonner la géométrie euclidienne et l'espace à trois dimensions, l'interprétation des théories relativistes exigeant l'introduction de la géométrie Riemannienne et de l'*espace-temps* à quatre dimensions. Et ceci, loin de le prévoir, Poincaré le jugeait impossible : « La géométrie euclidienne, écrivait-il, n'a rien à craindre d'expériences nouvelles. » Là-dessus, il est de mode, chez les Einsteiniens, de lui reprocher son manque de hardiesse. De bien plus graves reproches ne peuvent-ils pas être adressés à l'édifice relati-

1. Rappelons les titres de ces volumes (chez Flammarion) : *La Science et l'Hypothèse*, *La Valeur de la Science*, *Science et Méthode*, *Dernières pensées*.

2. On connaît le point de départ des deux géométries non-euclidiennes, rejetant le fameux *postulatum* d'Euclide : *par un point ne passe qu'une droite parallèle à une droite donnée*, elles admettent, avec Lovatchevsky, que par le point passeront *une infinité* de parallèles à la droite, ou, avec Riemann, qu'il n'en passera *aucune*. Les deux systèmes se développent alors aussi logiquement que l'euclidien.

viste ? Certes, Lorentz et Einstein ont fait pénétrer dans la science des notions dont nous ne pouvons plus nous passer actuellement : la nécessité de considérer simultanément l'espace et le temps, l'identité de la masse avec l'énergie, ce sont là des faits acquis, gros de conséquences : mais les enthousiastes de la moderne théorie se sont peut-être trop pressés de proclamer sa toute-puissance et son intangibilité. La mécanique classique, celle de Newton, n'était qu'une approximation à la mécanique relativiste : celle-ci à son tour ne devra-t-elle pas être considérée comme une approximation à la très récente — (et très belle) — dynamique nouvelle, que son fondateur, M. Louis de Broglie, appelle *mécanique ondulatoire*[1] ?

Il est téméraire de vouloir faire un exposé succint de ces théories ardues, presque uniquement mathématiques, et sans cesse perfectionnées par leur auteur ou par les autres chercheurs qui s'en occupent. D'ailleurs, la mécanique de M. de Broglie ne comporte pas de « révélations » aussi sensationnelles que celle d'Einstein, et je doute que le snobisme exige jamais qu'on en discute dans les salons, à l'heure du thé. Il semble cependant que nous soyons en face d'un essai parfaitement raisonné de synthèse s'appliquant à l'ensemble des faits physiques et dynamiques, solidement assis sur de fortes bases mathématiques, et permettant d'expliquer plusieurs phénomènes troublants. Une des plus graves objections que l'on était en droit de faire à la mécanique relativiste était qu'elle ne parvenait pas à interpréter les phénomènes où intervient la mystérieuse théorie des *quanta*. On sait que, à la suite de certaines expériences. Planck a été conduit à admettre que diverses formes d'énergie, au lieu de rayonner d'une façon continue, rayonneraient par *sauts brusques ;* un corps auquel on communique une énergie donnée ne sera capable de la retransmettre à l'extérieur que par petits paquets, par *quanta*, multiples d'un certain quantum fixe. Ce quantum, et par conséquent la fréquence de l'émission, est proportionnel à l'énergie que possède le corps. Hypothèse curieuse, introduisant la notion, assez révolutionnaire, de *discontinuité*, dans des manifestations physiques qui semblaient essentiellement continues. M. Louis de Broglie étend cette propriété à toutes les formes de l'énergie, qui seraient donc *toutes* de nature discontinue, ou, en empruntant aux sciences physico-chimiques un terme qui

1. Louis de Broglie, *Ondes et mouvements*, Gauthier-Villars, 1926. Du même auteur, très nombreux articles dans le *Journal de Physique* des années 1926 et 1927 ; voir aussi, dans ce périodique, les travaux de M Léon Brillouin.

semble approprié, de structure atomique, se manfestant par conséquent comme le rayonnement par quanta, suivant un rythme régulier, avec une fréquence donnée, donc enfin sous une forme ondulatoire. A toute énergie s'attachera par conséquent une onde de fréquence connue ; en particulier, au *mouvement* de tout mobile s'associera la propagation d'une onde. De même que le corpuscule électrisé est le centre d'une onde électrostatique, le point matériel en mouvement sera le centre d'un système d'*ondes de mouvement*, se déplaçant avec lui dans l'espace et autour de lui dans le temps. Ainsi se trouvent posés les principes d'une mécanique ondulatoire, qui est aux mécaniques dites *anciennes* (celle d'Einstein rejoignant les vieilles lunes aussi bien que celle de Newton) ce que l'optique ondulatoire est à l'ancienne optique géométrique. Cette introduction dans la mécanique des conceptions de la théorie des ondes, tout en tenant compte des phénomènes quantiques, s'accorde avec les idées modernes sur la propagation de la lumière, et permettra sans doute, lorsque la doctrine sera solidement constituée, d'opérer la synthèse entre des disciplines très dissemblables, comme la dynamique du point matériel et l'optique. Est-il nécessaire d'insister sur les grandes difficultés que l'on rencontre dans l'étude de cette mécanique nouvelle ? Si l'on veut la comprendre à fond et en tirer toutes les conséquences, il faudra connaître parfaitement les théories les plus modernes sur la matère et sa constitution, sur l'énergie et son rayonnement, savoir profiter habilement de toutes les ressources offertes par les mathématiques supérieures, et posséder à fond le langage, encore peu courant, que les idées relativistes nous ont appris à balbutier. Il faudra se mouvoir avec sûreté non seulement dans l'espace à quatre dimensions, cet espace-temps des Einsteiniens dont nous commençons à être des habitués[1], mais dans un nouvel univers à cinq dimensions, car les équations de la mécanique

1. Les lecteurs ayant quelque habitude du langage einsteinien savent ce que signifie cet espace-temps des relativistes : tout mobile est caractérisé non seulement par sa position, mais par « son temps » qui lui est propre, de sorte que les conceptions anciennes de l'espace distinct du temps doivent être revisées, l'espace et le temps devenant enchevêtrés presque inextricablement, et la scène du monde étant en réalité à *quatre* dimensions. M. de Broglie a montré que, dans l'espace-temps, lorsque le point mobile se déplace, il doit être considéré comme enveloppé dans un système d'ondes planes se déplaçant dans le même sens que lui, mais avec une vitesse beaucoup plus grande ; les plans d'ondes situés à un instant donné *devant* le mobile l'ont *déjà* atteint, et correspondent à ses états passés : ceux de derrière, à ses états futurs. D'où la formule pittoresque : « Le mobile est précédé par son passé qui s'éloigne sans cesse de lui, et suivi par son avenir qui le rejoint sans cesse. »

ondulatoire sont susceptibles d'une interprétation assez simple si l'on adjoint aux quatre dimensions de Minkowsky (les trois coordonnées spatiales et le temps) une cinquième dimension qui d'ailleurs échappe complètement à nos sens. Quel que soit le sort que l'avenir réserve aux théories de M. Louis de Broglie — et je le présume favorable — l'ensemble de travaux déjà produits par ce jeune savant fait grand honneur à la science française, et permet, dans le domaine physico-mathématique, de magnifiques espoirs.

Pierre Humbert.

Notes et Documents

I. — La lutte des catholiques mexicains[1]

Ce gros volume n'est pas à proprement parler une histoire de la résistance catholique à la honteuse persécution du général Calles ; un pareil travail serait d'ailleurs prématuré. C'est un dossier très utile et très révélateur, où l'on trouvera les documents les plus précieux sur la crise mexicaine. L'attitude des autorités fédérales et autres dépasse au Mexique tout ce que l'on peut imaginer ; dans certains états, non contents de limiter le nombre des prêtres, n'ont-elles pas émis la prétention de les forcer à se marier ? Il est invraisemblable que semblables choses se passent dans un pays qui compte 95 % de catholiques, et, dans l'ensemble, les textes et les faits allégués par l'auteur semblent donner raison au R. P. Bruno Ibeas, dont j'ai résumé ici-même les observations (cf. *Revue Apologétique*, juillet 1927, p. 64-66) : si la plupart des catholiques mexicains ne formaient pas une masse amorphe, on ne s'expliquerait pas le triomphe — passager, sans doute, — de la minorité d'anticléricaux acharnés qui soutient le gouvernement actuel. Cette constatation, que l'on pourrait d'ailleurs faire aussi pour la France, à peu de chose près, ne diminue en rien le mérite de l'épiscopat mexicain et des chefs catholiques, dont le courage et la constance sont profondément émouvants et n'appellent que l'admiration. *La lucha de los catolicos mexicanos* confirme ce que l'on sait sur la responsabilité des Etats-Unis dans la persécution. A travers certains textes, on croit entrevoir quelques causes plus tristes encore, les excès des grands propriétaires, qui auraient confondu

1. *La Lucha de los católicos méjicanos, por un amigo de Méjico.* Tarragone, 1927, 564, 20 p. in-8.

l'usage et l'abus de la richesse et bassement exploité le travailleur indigène, le nationalisme d'une poignée de prêtres indignes, hostiles à Rome et au clergé étranger, très nombreux au Mexique, comme l'on sait. Ce livre me fournit l'occasion de rectifier une erreur qui s'est glissée dans mon article précédemment cité (p. 67) ; le Président de la République Mexicaine n'a qu'un prénom, Plutarco ; Elias Calles sont ses noms de famille ; le second paraît d'ailleurs exotique et beaucoup affirment que le général est d'origine turque ou syrienne.

Robert RICARD.

II. — L'Apostolat missionnaire de la France

Les conférences qui furent données en 1926 à l'Institut Catholique de Paris par l'*Union missionnaire du clergé* ont été, comme les précédentes, publiées sous le titre des plus suggestifs : *Apostolat missionnaire de la France.*

C'est l'Asie, cette fois, qui a surtout retenu l'attention des auditeurs. A l'exception du R.P. Gautron, rédemptoriste, qui a révélé l'action de ses confrères en Colombie auprès des Indiens convertis mais rarement visités par le prêtre, du R. P. Briault, des Pères du Saint-Esprit, qui a raconté comment les missionnaires français avaient au Cameroun succédé aux missionnaires allemands, tous les conférenciers missionnaires se sont attachés à faire connaître l'œuvre apostolique dans le proche et l'extrême-Orient. Le R. P. Louis provincial des Dominicains, a parlé de l'apostolat des Frères Prêcheurs à Mossoul, apostolat qui a pour principal objet de réintégrer nos frères séparés dans l'unité catholique. Les pères Lebbe et Dutilleul, prêtres de la Mission, nous ont conduits en Chine : le premier a montré par des exemples émouvants combien y est puissant un apostolat fécondé par la charité et la prière ; le second, supérieur du Grand Séminaire de Pékin, a exposé les tâches diverses qui attendent le missionnaire européen, les concours qu'il rencontre auprès des indigènes, les précieux services que rend déjà et que rendra de plus en plus le clergé indigène. Avec Mgr Demange, vicaire apostolique, on passe en Corée, un pays dont les habitants sont allés d'eux-mêmes demander les lumières de l'Evangile aux mission-

1. *Apostolat missionnaire de la France.* Conférences données à l'Institut Catholique de Paris, Paris, Blond et Gay, 1927. In-12, XXXVI-282 pages).

naires établis en Chine et qui, malgré les persécutions atroces dont les convertis ont été victimes à maintes reprises, offre les plus brillantes perspectives au catholicisme. La T. R. Mère Générale des Dames de Saint-Maur dit quelle a été au Japon l'activité de sa congrégation qui y a été appelée en 1852, comment elle a contribué à former la femme japonaise en lui donnant une éducation chrétienne. Les missionnaires de Saint-François de Sales et les capucins de la province de Paris ont des missions dans les Indes ; l'action des premiers est décrite par Mgr Rossillon, vicaire apostolique de Vizugapatam, celle des seconds par le très regretté père Venance, qui fut ministre général des capucins. Ce qu'on retrouve en toutes ces conférences, si différent qu'en soit le sujet, c'est que, en quelque pays qu'ils travaillent, les missionnaires français concourent puissamment au rayonnement de la France. Hors et avant tout préoccupés de faire l'œuvre de Dieu, ils n'en servent pas moins des plus utilement leur patrie.

Ces conférenciers avaient tous exposé à leur point de vue particulier le problème missionnaire. Mgr Beaupin l'a examiné dans son ensemble. Il s'est attaché à montrer dans une conférence spéciale du plus haut intérêt quelles sont aujourd'hui les nouvelles tâches du missionnaire : il importe, a-t-il dit, de conquérir les élites qui sont souvent passées de leur paganisme foncier à l'incrédulité, à l'athéisme pratique, et qui sont en même temps des plus jalouses de leur indépendance nationale : on n'y arrivera que par l'enseignement. « Il est à souhaiter, a-t-il conclu, que se créent de nouveaux centres intellectuels catholiques et que s'ouvrent à des indigènes choisis, plus largement que cela ne s'est fait jusqu'à ce jour, nos Universités catholiques de l'ancien et du nouveau monde. » Il faut aussi donner satisfaction aux tendances nationalistes, parer, par avance, à leurs excès en favorisant la formation d'un clergé indigène. Mgr Olichon a insisté très opportunément sur se dernier point dans la remarquable introduction où il a présenté au public ces conférences.

L'apostolat catholique dans les pays infidèles doit revêtir une nouvelle forme ; il importe que les catholiques s'en rendent compte, qu'ils soutiennent l'effort apostolique qui est à accomplir. Aucun livre ne le leur fera mieux entendre que cette série de conférences.

Auguste Leman.

Petite Correspondance

I. — CONSULTATION CANONIQUE

Q. *Voudriez-vous me donner, dans l'un de vos numéros, les renseignements suivants :*

1° *Quelles étaient, autrefois, les conditions canoniques pour la fondation d'un bénéfice, notamment pour une vicairie ?*

2° *J'ai rencontré plusieurs fois, dans les papiers d'archives paroissiales, les expressions : « fondée en telle chapelle » ou « fondée à l'autel majeur ». Quel est le sens de ces expressions ?*

R. 1° Le seul fait d'exposer très brièvement l'origine des bénéfices va nous permettre de répondre à la première question.

Dès les premiers siècles, les revenus de l'Eglise se composaient des oblations de pain, de vin, d'encens, d'huile, de subventions pécuniaires, et des prémices des moissons qu'on offrait à Dieu. Avec le temps, l'Eglise vint à posséder également des fonds de terre, et l'administration de ces biens fut alors, pour l'Evêque, un objet important.

Quant à l'emploi des revenus, une règle s'établit selon l'esprit de l'ancien droit : c'était celle du partage en quatre portions dont l'une demeurait à l'Evêque, la seconde était répartie par ses soins entre les clercs, la troisième appliquée au soulagement des pauvres, et la quatrième consacrée à l'entretien du culte et des édifices cultuels.

Au VI^e^ siècle, les paroisses rurales se multiplièrent, et c'est alors que l'administration des biens ecclésiastiques échappa, en partie, à l'Evêque. Les intérêts pécuniaires s'isolèrent, et chaque église acquit un droit sur les biens et donations faites en sa faveur. Bientôt après, on donna la jouissance d'une portion de ces biens — dite bénéfice — aux ecclésiastiques remplissant une fonction, un office dans l'église, d'où l'expression latine : *béneficium propter officium*. C'est ainsi que le vicaire perpétuel remplissant toutes les fonctions curiales, ou le vicaire desservant d'une chapelle, recevaient en rémunération de leur office, et de façon permanente, un patrimoine qu'ils administraient et dont ils percevaient les fruits. La fondation d'un bénéfice de cette nature constituait une vicairie dont la création nécessitait, en principe, l'intervention épiscopale.

En France, l'Eglise fut dépouillée de ses biens par la loi du 2 novembre 1789 et par plusieurs autres qui suivirent : il n'y a donc plus, par conséquent, de bénéfices proprement dits. Les cures, canonicats et même les évêchés sont bien encore aujourd'hui des offices, mais ne sont plus des bénéfices.

2° L'expression : « fondée en telle chapelle » ou : « fondée à l'autel majeur » doit indiquer, d'après le contexte qui nous fait ici défaut, des fondations de Messes à l'intention de défunts, ou d'une œuvre pie, ou d'une corporation quelconque, messes qui doivent être célébrées dans « telle chapelle particulière » désignée par le fondateur ou « à l'autel majeur » de l'église paroissiale. On sait en effet, et il en fut toujours ainsi, que les fondations doivent être exécutées au lieu, au temps et en la manière prescrite par le fondateur.

A titre documentaire, nous donnons ici un exemple de fondation faite en 1737 dans la paroisse de Millery, près de Lyon.

« Je soussigné, prêtre de la Congrégation de la Mission, certifie qu'en vertu du pouvoir qui m'a été donné le 1er janvier 1737, par Monseigneur Charles François de Châteauneuf de Rochebonne, Archevêque, Comte de Lyon, j'ai établi la Confrérie de la charité pour pauvres malades, dans l'église paroissiale de Millery, avec le consentement et l'autorité de Messire Balthazard Leyssard, Curé de cette église. Les sœurs de la dite Confrérie serviront les pauvres malades, leur porteront chez eux la nourriture et se sont engagées à *fonder une Messe sur l'autel de ladite Confrérie*, le premier et troisième dimanche de chaque mois, et le 14 janvier, fête du Saint Nom de Jésus qui est leur patron. »

Les archives de chaque paroisse énoncent toutes un nombre plus ou moins considérable de fondations de ce genre.

J. Gautier.

II. — LIVRES SUR MICHELET

Q. *Quels ouvrages consulter pour une étude de fond sur Michelet?*

R. Jean-Marie Carré, *Michelet et son temps*, 1 vol. in-16, Paris, Perrin, 1926 ; Jules Michelet, *Lettres inédites* (1841-1871), extraits, notes et préface par Paul Sirven, 1 vol. in-16, les Presses universitaires de France, 1924 ; Gustave Rudler, *Michelet, historien de Jeanne d'Arc*, 2 vol. in-8, les Presse universitaires, 1926 ; Gabriel Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, 1798-1852, cours professé au Collège de France, 2 vol. in-8, Champion, 1923 ; Id., *Les maîtres de l'histoire : Renan, Taine, Michelet*, 4 vol. in-16, Calmann-Lévy, 1894 ; *Jules Michelet, Etudes sur sa vie et ses œuvres*, avec des fragments inédits, 1 vol. in-16, Hachette, 1905 ; *Ma jeunesse*, Gedalge ; *Lettres à Mademoiselle Mialaret*, Flammarion, 1900 ; Victor Giraud, *L'évolution spirituelle de Michelet*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1927.

III. — POUR ETUDIER LA SOCIOLOGIE

Q. *On nous demande une bibliographie sur ce sujet.*

R. *Nous l'empruntons à un récent Bulletin des professeurs catholiques de l'Université* (15 déc. 1927).

Bibliographie sociologique.

I. — Textes. Ce que les sociologues disent d'eux-mêmes :

Durkheim : « Règles de la méthode sociologique » ; « De la division du travail social » (la préface).

Lévy-Brühl : « La morale et la science des mœurs ».

Les idées de Durkheim sur la religion ont été vulgarisées par Halbwachs : « Les Origines du sentiment religieux, d'après Durkheim » (Stock). Dans la même collection : *Blondel :* « La Mentalité primitive » résume les idées de Lévy-Brühl.

Tout le monde sait que les thèses de l'Ecole sociologique s'étalent dans le Manuel de *Hesse* et *Gleze* pour les Ecoles Normales. Ce livre donne avec candeur la quintessence des autres, avec des aperçus politico-sociaux que Durkheim ne se serait pas permis.

Le livre de *Mgr Deploige :* « Le Conflit de la Morale et de la Sociologie », essaie une synthèse qui manque peut-être d'objectivité.

II. — Critique. L'amusant pamphlet de *Maurice Brillant :* « Quelques sacristains de la chapelle laïque » a forcément les défauts et les qualités d'un livre de ce genre. Selon la remarque d'Archambault : « On souhaiterait voir les notes à la place du texte, et le texte à la place des notes. »

Plus sérieux et plus scientifique : *Lacombe :* « La Méthode Sociologique de Durkheim » accepte la notion de sociologie comme science « positive », mais critique certains points de la méthode de Durkheim (par exemple son utilisation des statistiques).

Un ouvrage récent, très précieux : *Richard :* « L'Athéisme dogmatique dans la sociologie religieuse ». (Cahiers de la Revue d'Histoire et de philosophie religieuses, publiés par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg.) A utiliser avec précaution ; sa conception de la religion est protestante, naturellement ; mais la partie critique, très utilisable, montre que la sociologie religieuse de Durkheim repose sur des postulats et qu'il tire ses sources à lui en fonction de ces postulats.

La critique scientifique de la sociologie doit porter sur deux points fondamentaux :

1° Les faits rapportés sont-ils exacts, les signes matériels qui les expriment correctement interprétés ? (Là-dessus, voir *Mgr Le Roy :* « La Religion des Primitifs. »)

2° La méthode est-elle bonne, la construction des sociologues est-elle valable ?

Sur cette seconde question, le beau livre, encore incomplet, mais solide, de *Paul Bureau :* « L'Introduction à la Sociologie », critique vigoureusement le sociologisme.

C. D.

A cette liste d'ouvrages, nous joignons quelques indications complémentaires concernant des livres ou des articles où se trouvent critiqués les points de vue de l'école sociologique :

Allier (*R.*) « La conversion chez les non-civilisés », Paris, Payot, 1925. « Le non-civilisé et nous », Paris, Payot, 1927 (*important*).

Belot (*G.*). « La conception sociale de la religion dans le sentiment religieux à l'heure actuelle », Paris, 1919.

Bros (*A.*). « L'ethnologie religieuse », Paris, Bloud, 1923.

Grandmaison (*L. de*). « L'étude des religions », dans « Christus », Paris, Beauchesne.

Leroy (*O.*). « Essai d'introduction à l'étude de l'économie primitive », Paris, Geuthner, 1925. — « La raison primitive », ibid, 1927. — « La Sociologie dans les Ecoles normales », Revue de l'Ecole, 1924, numéro du 1er juin et suivants. — « Où en est le totémisme », ibid., 20 janvier 1924. — « Logisme et prélogisme », « Les Lettres », juin 1926. — « La conversion chez les non-civilisés », ibid., nov. 1926.

Parodi (*D.*). « La Philosophie contemporaine en France », Paris, 1919. — « Le problème moral et la pensée contemporaine ».

Pinard de la Boullaye (*H.*). — « L'étude comparée des religions », 2 vol., Paris, Beauchesne (*ouvrage capital*).

« Semaine d'ethnologie religieuse », comptes rendus analytiques des quatre sessions (1912, 1913, 1922, 1925). Paris, Geuthner. Nombreuses conférences sur les plus importants sujets d'ethno-sociologie. Collection indispensable pour se tenir au courant du mouvement historico-culturel en ethnologie.

Revue des Revues

REVUES DE DOCUMENTATION

La documentation catholique du 24 septembre publie et commente un jugement important de la Cour d'appel de Paris, en date du 27 octobre 1926, sur l'outrage aux bonnes mœurs. D'après cet arrêt, il n'est pas nécessaire, pour que l'outrage aux bonnes mœurs tombe sous le coup de la loi pénale, qu'il soit accompagné d'expressions obscènes. En effet, la loi du 16 mars 1898, en ajoutant au terme « obscènes » de la loi du 2 août 1882 la formule plus large « ou contraires aux bonnes mœurs », a entendu donner, pour mieux armer la répression, une extension aux éléments du délit, qui peut dès lors être caractérisé soit par l'obscénité, soit par une immoralité flagrante.

Le même numéro reproduit un arrêt du tribunal départemental de l'Isère, 8 juin 1927, sur la capacité juridique du syndicat ecclésiastique de Grenoble.

Le Syndicat ecclésiastique de Grenoble, association légalement constituée, a qualité pour poursuivre devant le tribunal correctionnel pour y

répondre d'un délit d'injures publiques commis par la voie de la presse envers les membres du Syndicat et la profession que celui-ci représente.

Le délit d'injures publiques est nettement caractérisé par les expressions suivantes : « L'Eglise est une entreprise de mensonge et d'asservissement... ; les curés sont des parasites, des escrocs, des marchands de messes et d'indulgences... »

Un préjudice moral ayant été subi, le gérant du journal et le signataire de l'article sont passibles des peines établies par la loi.

26 novembre. Sous le titre « Les questions actuelles et chronique de la presse », nombreux et intéressants documents sur *les problèmes catholiques actuels en Allemagne et en Europe centrale*. Exemples : la surveillance de l'école par l'Eglise ; école normale interconfessionnelle ; l'assistance aux réunions antireligieuses ; la lutte contre l'alcoolisme ; la gymnastique féminine ; femmes portant des habits d'homme ; bains communs aux deux sexes ; la mode féminine et les bains publics.

19 novembre. Mgr Jullien, *Oraison funèbre de Bossuet*, prononcée le 23 octobre à l'occasion du troisième centenaire de l'illustre évêque de Meaux.

3 décembre 1927. *Lettre pastorale des évêques d'Irlande sur la situation religieuse du pays*, en date du 15 août 1927. — *La question romaine*. Traduction de plusieurs articles de l'*Osservatore romano*.

REVUE DES QUESTIONS SOCIALES

Chronique sociale de France. — Novembre 1927. Charles Droulers publie les premières et les dernières pages de l'ouvrage qu'il a écrit sur *la Cité de Pascal* et dans lequel il a recueilli les idées sociales et politiques du grand penseur.

« La Cité de Pascal a, comme fondements, la charité (amour de Dieu et du prochain), la distinction des pouvoirs spirituel et temporel, l'acceptation du réel, l'adaptation à ce qui est possible pratiquement. A ce titre, elle reconnaît la propriété, malgré l'incertitude de son origine, l'hérédité et la hiérarchie. Elle pose en principe l'inviolabilité de la personne humaine. Elle défend le meurtre et le vol. On y respecte le pouvoir établi, les traditions et la coutume. Elle est tolérante, généreuse. Le métier y est encouragé, l'ouvrier honoré. Elle est une grande amitié. Elle veut que les lois soient stables et ne dépendent point du caprice... Son but est la paix.

L'article d'Albert Bessières sur *les régimes scolaires à travers le monde* (octobre et novembre, à suivre) sera utile à tous ceux qui étudient la question scolaire : pays d'autonomie relative ; pays de monopole scolaire ; pays de libre concurrence scolaire ; pays d'étroite collaboration scolaire.

A la suite de beaucoup d'autres (*Rev. Apol.*, 1927, p. 767), Mgr Beaupin apprécie *la conférence protestante de Lausanne*.

« Il n'y a guère eu d'unanimité entre les divers rapports que sur deux points : l'utilité du mouvement pour l'Union des Eglises et la valeur divine du message de l'Eglise au monde, l'Evangile. Sur tous les autres, il a fallu enregistrer de très fortes divergences. Les formules adoptées, quand

elles précisent une affirmation, presque aussitôt, dans les considérants, la reprennent pour, à peu près, la vider de tout contenu proprement dogmatique... Orthodoxes et anglicans courent ainsi le risque d'être absorbés dans un mouvement de « christianisme pratique » dans lequel les modernistes, qui se réclament de la religion de l'esprit, c'est-à-dire d'un christianisme sans dogmes, triompheront d'eux, catholiques incomplets et partisans d'une religion d'autorité, c'est-à-dire d'une révélation, dont les dogmes doivent être acceptés comme des réalités positives. Considérée sous cet aspect, la Conférence de Lausanne peut être regardée comme un glissement du mouvement *Foi et Discipline*, vers le mouvement: *Vie et Action*. Pour qu'elle nous donnât quelque satisfaction, il aurait fallu que ce fut le contraire qui se produisit.

Décembre 1927. Abbé Sepieter.

La grande mémoire de Bossuet vient d'être, en quelques semaines, magnifiquement célébrée. Les discours et les nombreux articles qu'inspira le tricentenaire de sa naissance ont fait écho à l'appréciation si connue de La Bruyère sur cet « homme qui accable par le nombre et la variété des talents ». L'orateur, le théologien, le philosophe, le controversiste, l'historien, l'écrivain ont été loués tour à tour dans des thèmes depuis longtemps classiques. Il n'est pas téméraire de tenter une étude sur Bossuet « sociologue ». Sans doute, il n'a point parlé des assurances contre les accidents du travail, des sociétés de coopération ou de consommation, ou de mouvement syndical... N'en concluons pas trop vite que le point de vue social lui a échappé. Les principes fondamentaux de l'Economie sociale, tirés de la nature même de l'homme et de son besoin impérieux de vivre en société, les vertus qui règlent les rapports des hommes entre eux, les diverses manifestations de la vie sociale: autant de sujets que Bossuet a développés de-ci de-là et sur lesquels il a projeté d'une manière puissante les lumières de la Révélation et de sa propre raison.

Georges Piot, *Le vote plural dans les sociétés par actions.* — Albert Bessières, *Les régimes scolaires à travers le monde:* La France, pays de lutte scolaire (les étapes de l'asservissement, le devoir catholique et français). — Mgr Beaupin, *Les problèmes du jour: l'éducation de la jeunesse en vue de la paix:* quelques congrès internationaux; les méthodes préconisées; la correspondance interscolaire; le scoutisme et l'esprit international; dans les milieux d'étudiants.

Les Dossiers de l'Action populaire. — 10, 25 octobre 1927. *L'activité féminine dans le domaine de la restauration familiale.* Exposé documentaire fait à la « Semaine sociale » de 1927, par le P. Dassonville.

25 novembre. *A la recherche du service social.* Exposé instructif de l'œuvre accomplie par un prêtre de campagne intelligent et courageux qui fonde un syndicat agricole, entreprend et mène à bonne fin l'électrification d'une vingtaine de communes de l'Aveyron. — *Les agriculteurs prennent la parole.* Sortant de leur long silence, ils élèvent la voix pour réclamer l'égalité de traitement avec les autres grandes branches de la

production nationale. Il faut faire droit à leur demande. Depuis quelques années, le problème de la population dans les campagnes est devenu singulièrement inquiétant : les vides continuent à se produire et les apports de la main-d'œuvre étrangère médiocre ne suffisent pas à les combler.

Les Dossiers de l'Action populaire. — 10 décembre 1927. *Léon Harmel : le secret d'une vie.* Ces pages forment l'épilogue de la biographie de Léon Harmel que le P. Guitton a publié au début de 1928 aux *Editions Spes*. « Pour devenir des saints, disait souvent cet homme d'œuvres, il suffrait à plus d'un malheureux de déchirer la feuille de papier qui leur cache le Christ. » A lacérer ce voile, Léon Harmel travailla sans relâche. C'est dans cette ambition et cet effort qu'il faut chercher le secret de ses cinquante années d'initiatives. — Cécile Jéglot, *La jeune fille et la mode :* ce qu'est la mode, ce qu'on doit en laisser, ce qui convient de lui prendre, afin de concilier ce qu'elle demande avec le bon goût, les convenances et l'esprit chrétien.

Le néo-malthusianisme à Genève. Une offensive enrayée. — Il s'est tenu à Genève, au cours de l'été dernier, un premier Congrès international, dû à l'initiative des milieux britanniques et américains favorables à la limitation de la natalité. On l'avait d'abord annoncé comme devant prendre le titre de congrès malthusien, mais cette dénomination a, plus tard, paru aux promoteurs comme susoeptible de jeter le discrédit sur leur entreprise, et ils l'ont changée pour celle de Congrès de la population, mais ils n'ont rien modifié de leurs théories. F. Vieuille analyse plusieurs rapports. — Dès que ce congrès eut été annoncé, les dirigeants du mouvement nataliste et familial en France envoyèrent à Genève des délégués chargés de défendre la bonne cause et réussirent à amener à Genève des représentants des groupements de l'étranger. Pour combattre l'effort des adversaires, ces groupements natalistes fondèrent le Comité international pour la vie et la famille.

Les mutuelles du Creusot. — *L'œuvre des habitations à bon marché en* 1920. — *Vingt ans d'apostolat social dans une paroisse rurale :* Hadol, dans les Vosges, qui doit à ses œuvres sociales d'avoir échappé à la crise religieuse qui le menaçait.

25 décembre 1927. — Sous le titre : *Dans le champ hérissé d'épines*, M. Rigaux montre *quelques aspects du monde ouvrier*, d'après l'enquête vécue que vient de publier Arnold Brémond, étudiant en théologie protestante. « Les milieux ouvriers ne sont pas les seuls à peiner et à souffrir. Mais tout de même, à part certaines misères peu connues, dans la classe moyenne, n'est-ce pas la partie du pays la plus dolente. Et cela ne cessera pas de si tôt. Pour que cela s'améliore, il faut réformer bien des données physiques (industrielles, économiques...), mais surtout pour obtenir parallèlement la réforme des âmes, il faut aimer. » — *L'Office national des Combattants. — Les chambres d'agriculture et leur rôle. — Préparons les assurances sociales : après le vote du Sénat.* — Paul Durand, *La Russie soviétique vue à travers ses lois.* « Le communisme, par l'incorrigible radotage de l'histoire, n'appartient pas à l'épanouissement des civilisations de demain, mais à l'éveil des civilisations d'hier. » — A tous

ceux qui s'intéressent à l'âme de nos soldats, nous recommandons la lecture des *journées militaires de Normandie:* origine, histoire, organisation, résultats.

REVUES D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

La Vie spirituelle. — Novembre 1927. D. Joret, *La contrition.* — A. Molien, *La dédicace des Eglises.* — I. Dupont, *Vivre de la Foi.* — Dom B. Maréchaux, *Saint Bernard.* — Dom A. Castel, *Trois jeunes saints.* Louis de Gonzague, Stanislas Kostka, Jean Berchmans. — A. Lestra, *La formation eucharistique à l'école.* — J. Heintz: *La collaboration des laïques à l'apostolat.* — R. Cardaliaguet, *Quelques œuvres de jeunes filles.*

Décembre. — R. Garrigou-Lagrange, *Les vertus théologales et la nuit de l'esprit.* — D. Joret, *Confession, satisfaction et absolution.* — G. Guitton, *L'intérieur d'une âme d'apôtre: Léon Harmel.* — S. de Riants, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme fidèle.* — M. Gasnier, *Le symbolisme des apparitions de Lourdes.* Les cinq premières apparitions de la « quinzaine » ne présentent que des scènes gracieuses. A partir de la sixième, tout change du tout au tout. L'extase merveilleuse de Bernadette cesse. Son visage reflète une douleur immense. L'extase reprend à la onzième apparition. On revoit les sourires et les salutations de Bernadette. Son visage est transfiguré. Gasnier croit pouvoir conclure que les dix-huit apparitions, soit dans leur ensemble, soit dans leurs détails, doivent être interprétées en fonction du Rosaire. « C'est principalement, pour ne pas dire uniquement, pour nous prêcher le Rosaire que Notre-Dame est apparue à Lourdes. »

Janvier 1928. — H.-D. Noble, *Comment Dieu doit-il être aimé?* — R. Garrigou-Lagrange, *La purification passive de l'espérance.* — S. Zarb, *Prière d'une âme consacrée à Dieu.* — A. Garnier, *La vie intérieure d'un homme d'action.* — B. Lavaud, *Le Père des Indiens:* le grand évêque dominicain missionnaire Bartholomé de las Casas, d'après un livre que Marcel Brion vient de publier au *Roseau d'or.*

Zeitschrift für Aszese und Mystik. — Premier fascicule 1928. E. Raitz von Frentz, *La nature et la valeur de la contemplation d'après Joseph a Spiritu Sancto, C. D.* — Victor Cathrein, *La signification du don de piété dans la vie chrétienne.* — Anton Koch, *Le portrait de Louis* (de Gonzague) *d'après ses lettres.*

Etudes carmélitaines. — Juillet-décembre 1927. — P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *La spiritualité carmélitaine traditionnelle. La vie contemplative selon l'enseignement traditionnel des Carmes déchaussés. Extraits des ouvrages du vénérable P. Thomas de Jésus* (suite).

Bibliographie

The Treasury of the Faith.

Sur ce titre, la maison Burns Oath et Washbourne (de Londres) vient d'inaugurer une collection de vulgarisation solide : prix de chaque volume (90 pages environ). 1 shelling.

Voici les premiers volumes parus :

An outline of Catholic Teaching, par le Rev. G.-D. Smith.

God the Creator, par le Rev. B. V. Miller.

Mary, mother of God, par le Rev. O. R. Vassall-Philipps, C. S. S. R.

Jésus-Christ, Model of Manhood, par le Rev. Archbishop Goodier, S. J.

The sacramental system, par le Rev. C. C. Martindale, S. J.

Ce que j'ai appris à la guerre, 185 pages, Collection des Cahiers contemporains, Editions Montaigne, Paris, 2, impasse de Conti, 12 francs.

Tout n'est pas d'un égal intérêt dans ce recueil où l'on regrette que le Maréchal Foch se soit montré volontairement si avare de confidences. La réponse du P. Doncœur mérite de retenir l'attention et peut-être aussi celle du communiste Vaillant-Couturier qui raconte son histoire. (J'avais dévoré Voltaire à quatorze ans. Je découvrais Tolstoï à dix-huit ans...)

Rév. E. J. Mahoney, **Christian Marriage,** in-16 de 90 p., London, Burns Oates, 1927. — Cet opuscule, le trentième de la collection *The Treasury of the Faith*, résume clairement la doctrine et la législation de l'Eglise sur le mariage [mariage-sacrement, mariage-contrat, empêchements, obligations, divorce].

Abbé Roger, **Le Signe de la croix,** in-16 de 80 p., Avignon, Aubanel fils aîné, 1927. — Trois parties dans cet ouvrage : le signe de la croix en lui-même (origine, composition intime) ; le signe de la croix et la liturgie ; les bienfaits, avantages et effets du signe de la croix. Le livre fait partie de la collection *La prière et la vie liturgiques*.

R. P. de Salinis, S. J., **Marins et missionnaires,** in-8 de 290 p., Paris, Téqui, 1927, 20 fr. — C'est le récit authentique de l'occupation de la Nouvelle-Calédonie par la France, de 1843 à 1853. Publié d'abord dans les *Etudes*, cet ouvrage a été couronné par l'Académie française. Ses nombreuses gravures en feraient un très beau livre de prix s'il ne coûtait pas si cher.

Abbé J. Dumont, **Notre foi,** in-16 de VIII-314 p., Paris, de Gigord, 1927. — L'auteur de ce livre nous a fait connaître son merveilleux apostolat populaire dans *Vingt ans de patronage dans le Centre de Paris*, ouvrage couronné par l'Académie française, et que la *Revue apologétique* a chaudement recommandé (1er juillet 1925). C'est dire l'intérêt et l'utilité de ce livre. C'est, en suivant l'ordre du catéchisme de Paris, un excellent abrégé de la doctrine chrétienne. Les questions du catéchisme s'y retrouvent

toutes, encadrées dans le commentaire, sans se confondre avec lui. Dans la famille, l'enfant peut y apprendre son catéchisme, et ses parents, ses frères et sœurs, y trouver, dans une lecture facile, tout ce qu'un catholique doit connaître pour trouver dans sa religion lumière et réconfort. Ce sera vraiment, selon le vœu de l'auteur, le livre *qui parle de Dieu dans la famille.*

Biblia sacra, juxta vulgatam Clementinam, 1.600 pages avec cartes, Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1927, 32 francs.

Cette nouvelle édition de la Vulgate a l'avantage de présenter le texte de la Bible divisé en parties ou sections, précédées d'un sommaire; divisions et sommaire correspondent à l'édition française dite « Bible de Crampon ». Pour les morceaux poétiques, des artifices typographiques accusent le parallélisme. Enfin les éditeurs ont multiplié les références renvoyant aux passages parallèles, éclairant le sens d'un mot ou d'une expression, etc... Tel quel, l'ouvrage nous paraît devoir rendre d'utiles services aux prêtres et aux séminaristes.

Marion G. et Lacombe, Histoire de l'Eglise, t. 1er, 670 pages. Paris, Téqui, 1928, s. indication de prix.

On connaît les mérites de ce manuel qui a rendu et peut rendre encore d'incontestables services aux prêtres et aux séminaristes: comme le dit Mgr l'évêque de Viviers, c'est un livre « plein de faits, bourré de faits ». En rééditant l'ouvrage de M. Marion, M. Lacombe a notablement rajeuni les références; il a même opéré quelques retranchements. Sans grand dommage, à notre humble avis, il aurait pu abréger les considérations apologétiques qui alourdissent la marche de l'exposé: en pareille matière, l'exposé sobre et impartial des faits n'est-il pas la meilleure apologétique? Par ailleurs, pour que les références soient vraiment « au point », il reste encore à faire et nous ne saurions approuver la règle de ne mentionner aucun ouvrage en langue étrangère. En vue d'une prochaine édition, nous signalons simplement quelques références qu'il conviendrait d'ajouter (quitte à en supprimer quelques autres à des ouvrages vieillis ou trop spéciaux): p. 274, l'édition de la *Correspondance* de Saint Cyprien, par Bayard (Belles-Lettres), p. 353, *Constantin le Grand*, par J. Maurice, p. 363, l'édition des Œuvres de Julien, par Cumont et Bidez; p. 421, les volumes V et VI de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* par Monceaux; p. 564, le *Saint Jérôme* de F. Cavallera; p. 570, *Christianisme et néo-platonisme dans la philosophie de Saint Augustin*, de Boyer; p. 621, les ouvrages de Delehaye et de Jullian sur Saint Martin et Sulpice Sévère (en réponse à Babut), etc., etc...

Parmi les questions qui devraient être traitées d'une façon plus rigoureuse, je signale notamment la législation persécutrice, les controverses pénitentielles du IIIe siècle (Calliste, Hippolyte), l'affaire du pape Libère. En signalant ces améliorations, nous répondons certainement aux vœux du distingué reviseur et nous reconnaissons volontiers avec lui que, grâce à ses efforts, le manuel de Marion reste un très utile instrument de travail.

E. D.

Charles Nordmann. L'au-delà : Face au problème de l'immortalité. Hachette.

Tous ceux qui ont lu *Einstein et l'Univers* savent que Nordmann a l'art de mettre à la portée des Français moyens les questions scientifiques les plus ardues et les plus ésotériques. Il donne une nouvelle preuve de cet art dans *L'Au-delà*, qui n'est qu'un prétexte à des incursions dans les domaines de la philosophie et de la métapsychique, cela va sans dire, mais aussi de l'astronomie, de la biologie et des quanta de lumière.

L'auteur traite d'abord de *l'ectoplasme* qu'il prend comme type des phénomènes spirites montrant la survivance des esprits : il parle ensuite de la preuve de Bergson fondée sur ce que *la vie mentale déborde la vie cérébrale*. « De là, dit-il (page 6), nous passerons à la pérennité de la matière même, brute ou animée, et à celle de l'univers sidéral tout entier. Nous verrons comment des coups de sonde nouveaux, jetés par la physique et l'astronomie dans les deux infinis, dans le monde des atomes et celui des étoiles, permettent aujourd'hui d'aborder ces questions essentielles ; la matière, l'énergie, le cosmos tout entier sont-ils éphémères ou la marche des choses doit-elle ramener leur retour éternel ? Chemin faisant, la biologie nous montrera comme elle conçoit maintenant les rapports de l'âme et du corps, de la vie et de la matière, et la durée des êtres vivants qui, pour certains, peut être indéfinie. Enfin nous terminerons par quelques vues particulières sur l'esprit humain, ses limites, sur la nature de ce que nous appelons la *vérité* et la *connaissance*, et sur les divers systèmes philosophiques et leurs explications du monde. »

Dans tout cela nous ne voyons pas que soit bien justifiée le sous-titre « Face au problème de l'immortalité », ce serait plutôt : « A côté du problème de l'immortalité » et le titre sert surtout à nous faire remarquer que Nordmann nous parle de l'*Au-delà* du télescope et de l'*Au-delà* du microscope. A signaler dans la dernière partie de l'ouvrage une originale classification des systèmes philosophiques.

Entre temps, nous cueillons les aphorismes suivants : « Combien faible paraît la dialectique des philosophes passés et présents, lorsqu'il s'agit de l'immortalité de l'âme, à côté de la démonstration religieuse de cette immortalité ! » (page 105), « Et l'immortalité de l'âme, de notre âme, que devient-elle en tout cela ? Elle reste ce qu'elle était : une vérité dont la seule vérification expérimentale est celle que nous offre la révélation religieuse » (page 133), « ...etymologiquement parlant, il n'y a que de l'occulte ici-bas. » (page 16). « Le résultat philosophique essentiel des dernières découvertes de la science, le voici : le monde matériel n'est pas moins obscur que le monde de l'âme. » O science de Hœckel, où êtes vous ?

En résumé : ouvrage intéressant, où naturellement le lecteur ne doit pas chercher les idées d'un catholique sur l'au-delà. C'est l'ouvrage d'un éclectique bienveillant aux religions et assez poli pour ne vouloir fâcher personne.

G. F.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

Sur la démontrabilité de Dieu

On n'a pas attendu Kant et le criticisme moderne, pour contester la possibilité d'une démonstration de Dieu. Les arguments invoqués, quand ils dépendent d'une philosophie particulière, entraîneraient à discuter cette philosophie ; mais si l'on s'en tient à la thèse même, je ne crois pas qu'on trouve rien de plus fort, ni même, au fond, rien d'autre, que ce qui se trouve objecté par saint Thomas dans la *Somme théologique* (qu. 2ª, art. 2). Seulement, la portée de ces objections et des réponses n'est pas toujours bien comprise ; leur forme logique un peu ancienne et leur brièveté trompent beaucoup de lecteurs : il ne sera peut-être pas inutile, d'un point de vue apologétique, de repasser le trait sur ces arguments célèbres et de les présenter en une forme plus neuve à quelques-uns de nos contemporains.

Comment, dit saint Thomas, démontrer Dieu, ou quoi que ce soit, sans partir d'une définition, sans poser une essence à laquelle on prouvera ensuite que convient l'existence ; sans supposer par conséquent un ordre logique, un ordre de nécessité qui exige Dieu, et qui par conséquent soit antérieur à Dieu ? Or Dieu, s'il est, ne saurait se définir ; il est incompréhensible. Dieu, s'il est, n'a pas d'essence autre que son être même ; car toute essence déterminée est une limite et une exclusion : « Toute détermination est une négation », écrit Spinoza. Dieu, s'il est, n'est précédé par aucune nécessité résultant d'une nature des choses, puisque, s'il est, toute nature des choses vient de lui. Nul moyen, par conséquent, de bâtir à son sujet une démonstration d'existence.

Nous ne savons pas ce qu'il faudrait faire voir existant pour que Dieu fût existant. Tout ce que nous pourrions, sous le nom de

Dieu, exiger nommément comme nécessaire, ce ne serait pas lui. Où veut-on qu'une argumentation trouve sa prise ?

En outre, démontrer quelque chose à partir de quelque chose, c'est établir entre ces deux choses un rapport, une proportion. La terre est chaude ; je cherche à démontrer que sa chaleur vient du soleil : j'y puis parvenir, parce qu'il y a une proportion, et par suite un passage possible, entre un corps échauffé et un corps qui l'échauffe. Mais si je dis : le monde est, et si je cherche à prouver qu'il a pour cause un infini, c'est-à-dire un être sans aucune proportion avec lui, où est la voie de passage ? Le cheminement de l'argumentation aboutit au vide, puisque c'est à l'insaisissable. On ne peut pas comparer ce qui est causé à ce qui, soi-disant, le cause, et c'est à dire qu'on ne sait pas s'il y a causalité, si ce rapport défini, la causalité, est ici applicable ; on sait même qu'il ne l'est point, car tout rapport défini répugne, entre deux termes dont l'un, du moins, échappe, étant infini.

En troisième lieu, s'il y a un Dieu, on ne peut refuser de dire que ce Dieu est par lui-même, c'est-à-dire en raison de sa propre nature. Saint Anselme, dans sa prétendue preuve — qui à la vérité n'en est pas une — a tout au moins établi fortement cette condition du Premier Principe. Être, pour Dieu, c'est être ce qu'il est ; être ce qu'il est, c'est être. Il y a identité entre son être et sa nature. Il y a donc égalité de ces deux cas : atteindre la nature de Dieu, et atteindre l'être de Dieu. Or, on confesse que la nature de Dieu est inaccessible. Avicenne avait dit, et saint Thomas répète : « La même réalité répond à cette double question : Est-il ? Qu'est-il ? » Dans ces conditions, notre Pascal ne sera-t-il pas fondé à dire : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est » ?

Enfin, la difficulté devient plus frappante encore, si l'on observe que toute démonstration se fonde, en dernière analyse, sur l'expérience, vu que les principes employés n'ont pas d'autre origine. Ceux qui croient que les principes tombent du ciel, sous le nom d'idées innées, peuvent penser que ces fils du ciel aident à y remonter ; mais si l'expérience est notre point de départ et le monde de l'expérience notre domaine, nous ne pouvons, à l'aide de nos principes, aller plus loin que ne le comporte leur nature, que ne permet leur puissance ; les faire conclure au transcendant, c'est

les violenter, c'est au vrai les abandonner et poser une conclusion arbitraire.

En toute matière, il y a faute logique à prouver quelque chose d'un objet au nom de principes appartenant à un autre genre d'objets, comme si l'on emploie des arguments mathématiques en morale. Ici, la faute est bien plus grave ; on prétend passer, au moyen de principes expérimentaux, à un objet situé par nature même en dehors de toute expérience ; au moyen de principes d'un certain genre, à un objet transcendant à tous les genres. On parle causalité, finalité, nécessité, participation, etc..., et tout cela exprime des relations du monde de l'expérience ; les appliquer au transcendant est une pétition de principe ; mieux, une contradiction ; car ces *relations* ne peuvent appartenir qu'au relatif, et si Dieu est, il n'est relatif à rien, étant infini et par suite absolument hors cadre, sans lien définissable avec quoi que ce soit, sans inclusion dans un ordre logique qui prétendait l'enserrer et lui donner des lois.

En fin de compte, déduire Dieu équivaut à le nier, et l'on n'en peut donc fournir aucune démonstration véritable.

Tout cela est à coup sûr troublant. Ceux qui n'éprouvent pas ce trouble sont bien heureux. Je soupçonne que la raison en est dans leur inconscience de la difficulté du problème. Ils sont « accoutumés », dirait saint Thomas, à entendre, dès leur enfance, parler de Dieu, à trouver simple tout ce qu'on leur dit de lui. Mais les objections restent ; Kant en a été convaincu, Pascal à demi, et elles ont trouvé parmi nos contemporains une ample créance. Voyons ce que saint Thomas a répondu à l'avenir, en se répondant paisiblement à lui-même. J'ai dit que j'amplifierais ; mais si j'amplifie en effet, par rapport aux brèves réponses données par saint Thomas ici même (Ia Pars. q. 2, art. 2), je ne ferai au contraire que résumer faiblement, si l'on tient compte de tout ce qui suit et se rapporte aux présentes difficultés, dans une œuvre de synthèse où toute solution rayonne indéfiniment, en avant et en arrière.

*
* *

La première objection repose sur l'impossibilité de définir Dieu,

et à cet égard elle est invincible. Saint Thomas insistera plus que personne, plus que certains déistes ne voudraient, en faveur de l'inconnaissable divin. Il ira sur ce point jusqu'aux plus extrêmes limites, et il applaudirait volontiers au petit dialogue assez piquant de Léonard de Vinci : « Quelle est l'indéfinissable chose qui cesserait d'être, si on pouvait la formuler ? — L'infini, lequel serait fini, s'il pouvait être défini. » Mais il resterait à prouver que toute démonstration relative à une chose repose sur une définition de cette chose, et c'est ce qui n'est point.

Il y a deux sortes de démonstrations : l'une qui tend à établir un simple jugement d'existence, l'autre qui prétend fournir la raison de cette existence, comme si, non content de montrer par l'expérience ou autrement que l'homme est mortel, j'entends manifester la raison intrinsèque de ce fait et sa nécessité naturelle. Dans ce dernier cas, je dois évidemment partir d'une définition. Qu'est-ce que l'homme ? C'est une réponse précise à cette question qui me mettra en état de décider si la mort le guette, si elle est un accident répandu ou une fatalité inéluctable. Et pour définir l'homme, je dois recourir à des notions antérieures à lui, enveloppantes par rapport à lui, comme les notions de vivant, de corps naturel, de composé quaternaire, etc. Je vois l'homme dans un réseau logique répondant lui-même à un réseau de conditions objectives, et qui oblige pour ainsi dire l'homme à être mortel en l'obligeant à être ce qu'il est.

A coup sûr, la preuve de Dieu, si elle était de cette forme, ne pourrait pas se construire, et l'argumentation hostile trompherait. Mais l'autre genre de démonstration offre l'échappatoire. Pour établir un simple fait, on n'a pas besoin d'une définition, tout au moins d'une définition *de chose*, la seule qui prête appui à l'adversaire. Evidemment il faut savoir de quoi l'on parle, et par suite définir ses mots. On veut prouver Dieu : on doit dire ce qu'on entend par Dieu. Mais cette définition-là n'est pas nécessairement une définition de nature ; elle peut n'être qu'une expression de rôle. J'appelle Dieu la cause première, quelle qu'elle soit, du mouvement des êtres, de leur existence même, de l'ordre qu'ils manifestent, du rangement étagé de leurs valeurs, etc. C'est là dire ce qu'on donne pour objet à la preuve ; mais ce n'est pas définir Dieu, ce n'est pas lui prêter une nature exprimable en concepts, un être déterminé, à plus forte raison un être résultant d'une

nécessité antérieure à lui, d'un ordre de choses enveloppant par rapport à lui, et toute l'objection tombe. Cette objection sous-entend une preuve *a priori*, ou mieux *ex prioribus ;* or la preuve de Dieu est *a posteriori*, *a posterioribus ;* elle part des effets, non des causes.

Je n'entends pas faire dériver d'un ordre logique ou réel antérieur à Dieu la nécessité de Dieu ; j'entends induire cette nécessité de ce qui est, des exigences de ce qui est. C'est tout autre chose.

On me dit : Vous ne savez pas ce qu'il faudrait faire voir existant pour que Dieu fût existant. Mais si ! Je dois faire voir existant un principe — quel qu'il soit — de l'être inexpliqué que je constate, sous toutes les formes où il se présente à mes regards et manque d'explication suffisante. Et dès lors, il est vain de me dire : Tout ce que vous pourriez, sous le nom de Dieu, exiger nommément comme nécessaire, ce ne serait pas lui. Je n'exige rien *nommément*, au sens où vous le prenez. En ce sens on ne *nomme* pas Dieu, et nous le disons avec saint Thomas jusqu'au scandale des esprits timides. Saint Augustin avait dit avant vous : « Si tu comprends, ce n'est pas lui. » Mais ce que j'exige est tout différent. J'exige une cause suffisante d'évidents effets. Cette cause peut être quelconque, pourvu qu'elle joue son rôle. Bien loin de vouloir la définir, j'entends prouver que pour jouer son rôle, le rôle que le réel lui assigne, elle ne doit pas pouvoir être définie.

Comment pourrai-je donc la caractériser et bâtir toute une théodicée naturelle ? Ce sera à voir ; c'est une trop grosse question pour la résoudre ainsi de biais. Mais je dis en bref : j'entends ne qualifier cette cause qu'au nom de ses effets, sous le couvert et en fonction de ses effets, nullement en elle-même. Il me paraît que cela est suffisant, quitte à l'éclaircir par une étude spéciale.

Que dit le second argument ? Il assure que le manque de proportion, de relation entre Dieu, s'il existe, et ce qu'on dit l'exiger, fait obstacle à cette exigence. La causalité est un rapport, et de l'infini au fini il n'y a pas de rapport.

Réponse. Il est très vrai qu'il n'y a aucune proportion de Dieu à la créature, aucune relation réciproque de Dieu avec la créature, pas plus dans l'ordre de la causalité que dans aucun autre. Cela aussi, nous nous chargeons nous-mêmes de le prouver, bien loin de le nier implicitement dans une preuve liminaire. Mais cela

ne nous gêne en rien. Bien mieux, nous aimerions nous retourner contre l'adversaire et lui demander : Ne voyez-vous pas quelque contradiction à dire d'une part : Dieu, s'il est, doit être un infini, et d'autre part : Dieu infini ne peut se démontrer par des effets finis ? Doù savez-vous que Dieu, s'il est, doit être un infini ? Un Renouvier ne l'accorderait point. Nous l'accordons. Mais nous et vous, nous le savons en raison des conditions que doit revêtir un principe de l'univers, si l'univers a besoin d'un principe. Dès lors, je comprendrais que vous disiez : l'univers n'a pas besoin de principe ; ce serait à examiner ; mais je m'étonne que cette infinité, requise à vos yeux puisque vous la postulez de vous-même, vous paraisse faire obstacle à la démonstration. Au vrai, et selon vous, elle en fournit l'un des termes.

D'ailleurs, l'obstacle est illusoire. Par des effets disproportionnés à leur cause, on ne peut connaître cette cause d'une connaissance adéquate et parfaite, et, s'il s'agit d'une cause transcendante, d'une cause infinie, on ne peut prétendre à la définir ; mais sans connaître ou définir de cette façon-là, on peut prouver l'existence de la cause par l'existence et l'exigence de l'effet ; on peut l'atteindre et la caractériser à ce titre précis de cause suffisante, requérant, pour être suffisante, tels attributs, dont la notion sera empruntée précisément à ses effets. Ce qui sera défini alors, ce sera le rôle ; mais non pas Dieu, dont on dira au contraire : il doit être inconnaissable en lui-même, sous peine de ne servir de rien.

Dira-t-on : Il est contradictoire de prêter à Dieu des rôles définis et de le déclarer néanmoins indéfinissable ? Ce serait vrai, si ces « rôles définis », nous prétendions les définir du côté de Dieu. Dieu infini ne peut pas avoir en lui-même de rôles définis, de rôles déterminables pour nous au titre de qualifications de sa nature. Au vrai, Dieu n'a pas de nature ; Dieu n'a pas de rôles ; il est : il est infiniment, et c'est tout, et cela suffit à tout. Mais aussi les rôles dont nous parlons ne sont-ils définis par nous que du côté de la créature ; ce sont des exigences du créé, exigences diverses pour notre analyse, exigences caractérisées selon notre façon de concevoir, mais que l'être divin résorbe en son unité et dans son mystère.

Il faut bien comprendre en effet que ce qui est à définir ici et à rendre intelligible, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est le monde. Le problème de Dieu n'est autre chose que le problème du monde

et de la vie en son dernier état. Sans Dieu, la vie et le monde ne s'achèvent point, ne se définissent point ; ne présentant que du relatif et de l'insuffisant, sans raison ultime d'existence, ils pourraient être appelés *un système de riens*. Mais pour qu'ils se relèvent et nous deviennent pensables, il n'est pas nécessaire que Dieu, lui, puisse être pensé, puisse être défini et nous apparaisse comme *jouant un rôle*. Au contraire, le problème de Dieu nous accule à ceci : comprendre la nécessité de l'Incompréhensible, postuler par l'intelligence l'Inintelligible, connaître qu'il y a un Inconnaissable, définir le besoin de l'Indéfinissable. Tellement, que si Dieu nous était intelligible en lui-même et définissable, c'est le monde, désormais, qui ne le serait plus. Je veux dire que si Dieu rentrait dans les catégories de la pensée à un titre quelconque, il ne pourrait plus être ce Premier que requiert le monde pour rester dans ce que Renouvier appelle « les limites de l'intelligence possible ».

On voit donc bien qu'il n'y a là de contradiction d'aucune sorte. Le *défini* et le *non défini* ne se rapportent pas au même objet, au même sujet. Notre thèse subsiste.

Quant à l'identité, en Dieu, de l'essence et de l'existence, de l'être et de celui qui est, nous en sommes pleinement d'accord. Nous admettons la conséquence : on ne peut pas plus atteindre à l'être de Dieu qu'on ne peut atteindre à sa nature. Mais il n'est nullement nécessaire d'atteindre ainsi à l'être de Dieu, pour porter à son sujet un jugement d'existence. Dire : Dieu est, ce n'est pas porter l'esprit au contact de l'être Divin. Etre se prend en deux sens. Il se prend d'une part pour signifier l'entité même d'une chose, auquel cas l'être est substance, quantité, qualité, etc. ; car « cela seul peut se voir attribuer l'être, qui entre à quelque titre dans les catégories générales de l'être » (Quodlibet IX, art. 3). D'autre part, *être* se prend pour exprimer la vérité d'une proposition, au moyen de cette copule verbale : *est*. Dans le premier sens, le mot être nomme Dieu quant à sa réalité et nomme donc un inconnaissable. Dans le second sens, il ne nomme rien ; il n'est nullement un prédicat ; il s'appliquerait aussi bien à une chose sans existence réelle, comme lorsque nous disons : la cécité est, ou : le néant est inférieur à l'être. En disant : Dieu est, nous affirmons simplement la réalité, sous quelque forme que ce soit, du Suffisant et du Nécessaire. En

fait, nous disons réel l'inconnaissable et innommable Principe sans lequel tout ce qui se connaît et se nomme ne s'explique plus.

On le voit, l'être de Dieu, identique à son essence, n'a nullement besoin d'être atteint par l'esprit pour que cette proposition : Dieu est, soit vraie et démontrée d'une façon rigoureuse. Nous ne rangeons pas Dieu au nombre des existants, en ce sens que nous lui attribuerions l'être ainsi qu'une qualité qu'il possèderait en commun avec ses créatures. En ce sens-là, Dieu n'*est* point ; s'il *était*, on ne pourrait plus le déclarer source d'être ; ce qui cause l'être est au-dessus et en dehors de l'être causé. Mais constatant la nécessité d'un dernier recours, sur tous les terrains où un enchaînement causal se rencontre, nous appelons Dieu ce suprême postulat. En disant . Dieu est, nous consacrons cette postulation, mais nous ne qualifions pas à proprement parler son bénéficiaire. Notre Dieu n'est pas *tel ;* s'il était *tel*, il serait limité et ne pourrait plus répondre à nos requêtes. Cette locution : Dieu est, n'est positive qu'à titre d'expression de l'insuffisance du monde et de la nécessité corrélative d'un ultime support ; comme valeur de définition, elle est entièrement négative.

Inutile après cela d'insister sur le dernier argument ; il est tout résolu. Nos principes viennent de l'expérience. Et l'on nous dit qu'ils ne peuvent servir à sortir de l'expérience. Aussi n'en sortons-nous point. Ce n'est pas sortir de l'expérience que de demander aux expériences partielles de se conclure, et, si le cercle ne peut se fermer, si les séries causales ne peuvent rendre raison de leur efficacité que moyennant un Premier à la fois immanent et transcendant, il nous faut bien le dire. Il est immanent par son action et par sa vivifiante présence ; c'est sous ce rapport qu'il est saisissable, en tant que nécessité de l'expérience même. Comme transcendant, nous le déclarons inaccessible et inconnaissable ; nous ne l'introduisons dans aucun cadre idéologique, dans aucune *catégorie ;* les relations que nous lui attribuons ne sont que des commodités de la pensée, nullement des affirmations. Au vrai, il n'y a pas de relations de Dieu à la créature ; il y a seulement des relations de la créature à Dieu, relations que nous tournons, par un besoins instinctif de *corrélation*, en relations réciproques. En même temps que notre entendement et nos mots posent cette réciprocité, notre jugement la nie. Tout ce qui est de la créature

vient de Dieu, subsiste par Dieu et tend vers Dieu ; mais sans aucun changement, aucune qualification réelle, aucune attache, aucune relation effective du côté de Dieu.

L'inclusion de Dieu dans un ordre logique dont il dépendrait n'est donc ici qu'un leurre. Nous n'incluons Dieu en rien. Il est le grand Séparé. L'ordre logique est tout entier une émanation en nous et une image défaillante de sa Vérité inaccessible ; il ne la comprend pas. A Dieu nous ne donnons pas de loi. Dieu n'est obligé à rien, pas même à être. Il est, et de lui viennent toutes obligations, logiques ou réelles. Mais la « loi » que nous invoquons pour rendre obligatoire, c'est-à-dire certaine, l'existence de Dieu, c'est une loi des choses ; c'est la loi de raison suffisante appliquée aux faits, et que les faits, sans Dieu, laissent en l'air, tout à coup interrompue dans son application la plus nécessaire, là où le cercle des choses va se boucler, là où les séries causales vont trouver leur point de départ et leur terme. Nous voulons bien une tête de pont dans la brume ; mais que le pont Univers soit dans un infini porte à faux, c'est ce que nous ne concevons point. A celui qui dit avec Pascal : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est », il faut donc répondre — et peut-être est-ce le sens de Pascal lui-même — : En effet, nous ne pouvons connaître ce qu'il est, à savoir en lui-même, mais seulement par rapport à nous, ou plus exactement nous par rapport à lui. Nous ne pouvons pas davantage connaître qu'il est, si par *être* on entend, en ce qui le concerne, l'être de son essence, l'actualité effective de ce qu'il est. Bien mieux, nous disons qu'en ce sens il n'est pas, ou si l'on veut que son être est sa nature même, comme sa nature et son être même : mots impuissants, qui ne prétendent à rien définir ni rien qualifier de ce qu'est Dieu en soi. Mais cependant cette affirmation : Deu est, est exacte, au titre de postulat du réel, dans le sens ci-dessus indiqué et qu'une étude sur l'*analogie* éclaircirait davantage.

Et c'est à dire que la proposition de Pascal peut se retourner contre qui en abuse. L'appliquant au monde, on peut dire : S'il y a un monde, il est infiniment incompréhensible sans Dieu ; or, il y a un monde. Et l'on peut se demander avec Jacques Rivière : « Est-ce qu'on peut dire qu'on ne comprend pas ce sans quoi tout le

reste nous apparaît incompréhensible ?[1] » Sans doute on ne le comprend pas en lui-même ; mais on le comprend comme postulat inévitable, qualifié comme tel, et l'on achève cette compréhension en déclarant qu'en l'autre sens on ne le comprend pas. « Quand le caractère d'un problème est l'insolubilité, remarque Novalis, nous résolvons ce problème en prouvant qu'il est insoluble[2] », ce que saint Thomas exprime au sujet de Dieu quand il dit : « La suprême connaissance que nous puissions avoir de lui est de savoir qu'il est au-dessus de toutes nos pensées[3]. »

Qui voudra réfléchir aux objections ainsi proposées et à leurs réponses, se rendra compte que les premières ne viennent que d'une fausse conception des rapports de Dieu avec le monde et avec la pensée, conception qu'on nous prête et dont on veut ensuite nous faire des entraves. Et les réponses ne consistent qu'à rétablir une conception vraie.

Il faut dire que souvent nous prêtons à ces fausses interprétations par un langage et par des idées plus ou moins anthropomorphiques. La part nécessaire de l'agnosticisme, nous ne la faisons point. Mais saint Thomas la fait avec une audace aussi tranquille que libératrice. Il a familière cette maxime qu'exprimait Pascal à propos de l'Ecriture : « A la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. » Parlant pour faire connaître Dieu, il n'oublie point que d'autre part Dieu est inconnaissable, qu'en lui-même nos démonstrations ne l'atteignent point, et que l'adversaire aura donc occasion apparente de les interdire : mais il ne le fera qu'au prix d'un manquement à la maxime pascalienne, d'une grave méconnaissance partielle de ce qui est.

A.-D. Sertillanges,
Membre de l'Institut.

1. Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*, p. 44.
2. Novalis, Fragments.
3. Q. II de Veritate, art. 1, rép. 9.

Un catholique peut-il être socialiste ?

Le socialisme est une doctrine, un parti, une aspiration. Multiples sont toutefois les manières d'entendre cette doctrine, d'adhérer à ce parti, et de manifester cette aspiration. Sous un nom commun se cachent des choses diverses. Il importe de ne les point confondre, quand on se demande si un catholique peut être socialiste.

La question étant ainsi posée, c'est du point de vue religieux, que doivent être appréciées les idées économico-sociales du socialisme. Les réserves que la raison ou l'expérience peuvent suggérer à leur égard, ne sont certes point toutes religieuses. Mais ces dernières ont une importance décisive et c'est à les formuler qu'il convient tout d'abord de s'appliquer.

La *doctrine courante* du socialisme paraît contredire sur des points fondamentaux la conception chrétienne de la vie. « Aujourd'hui avec notre conception évolutionniste de l'univers, il n'y a plus absolument de place pour un créateur ou un ordonnateur ; et parler d'un être suprême, mis à la porte de tout l'univers existant, implique une contradiction dans les termes, et me semble une injure gratuite aux sentiments des gens religieux[1]. » Ainsi écrivait Engels, il y aura bientôt un demi-siècle. Plus récemment M. Vandervelde[2] soulignait en termes non moins clairs la même contradiction : « Le socialisme comme la religion, est une sociologie mystique ; en partant de croyances surnaturelles, la religion catholique tend à régler les mœurs et par les mœurs la vie sociale

1. F. Engels, *Religion, Philosophie, Socialisme*, p. 63.
2. Vandervelde, *La Raison*, 29 mars 1903.

tout entière. Le socialisme est une sociologie réaliste : en partant de la transformation du régime économique, le socialisme aboutit à révolutionner toute la superstructure juridique, sociale, économique et religieuse. Il est donc inévitable que la religion et le socialisme entrent en contact, bien que leurs points de départ soient opposés. » C'est qu'en effet un accord n'est point possible avec le christianisme dont l'enseignement fondamental est que les hommes sont les créatures d'un Dieu, qui ayant daigné les rendre participants de la vie divine les destine à recevoir dans le ciel la récompense de leur fidélité à sa Loi.

Comment s'étonner que l'Eglise, gardienne de l'idéal chrétien, ait condamné cette doctrine socialiste ? Après Pie IX, Léon XIII, Pie X, les évêques de la catholicité ont en divers pays, renouvelé cette condamnation. L'Episcopat de Belgique a mis en particulière évidence les conséquences funestes d'une doctrine dont les principes s'opposent à ce qui constitue l'essentiel de la morale chrétienne, de cette morale « qui prescrit l'empire de la volonté libre et de la vertu sur les passions, l'unité et l'indissolubilité du mariage ; le respect des lois de la procréation, la soumission à l'autorité légitime dans le domaine civil et dans le domaine religieux, la fraternité de tous les citoyens à quelque classe qu'ils appartiennent dans l'unité de la Patrie ; le respect et la protection du puissant facteur économique qu'est le travail actuel sans doute, mais aussi le respect et la sauvegarde des droits du travail passé, condensé dans l'épargne, utilisable sous forme de capital, et transmissible par droit d'héritage ; le respect du travail des bras, mais aussi le respect du travail intellectuel d'invention, de direction, de gestion commerciale, sans lequel aucune entreprise ne serait féconde ; le respect surtout des valeurs sociales d'ordre supérieur : la dignité transcendante de la personne humaine, libre, immortelle, qui est créée pour une vie éternelle d'union à Dieu par delà les horizons étroits de cette traversée terrestre et obligée à réaliser dans les luttes ennoblissantes d'une épreuve passagère, par l'amour du devoir, par l'effort de la vertu, par le sacrifice, l'épanouissement complet de sa destinée[1]. »

De cette opposition entre la doctrine chrétienne et la doctrine socialiste qu'affirment d'une part les théoriciens du socialisme, et d'autre part les docteurs du catholicisme, il est aisé d'avoir l'évi-

1. Lettre de l'Episcopat belge sur *Le catholicisme et le socialisme.*

dence ; il suffit de parcourir les écrits des disciples de Karl Marx. A la suite de leur maître, ceux-ci prétendent que l'interprétation matérialiste de l'histoire — la seule qui, à leurs yeux, ait valeur de science — fonde le droit que nous aurions de prévoir, d'attendre, bien plus d'annoncer comme fatale la transformation de la propriété privée en propriété plus ou moins collective.

« Les conceptions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, sur des principes inventés ou découverts par tels ou tels réformateurs du monde. Elles ne sont que l'expression générale des conditions de fait données avec une lutte de classe existante, avec un mouvement historique qui se passe sous nos yeux. L'abolition des conditions existantes de la propriété n'est pas un caractère spécial du communisme, les conditions de la propriété ont eu permanence et toutes été soumises au bouleversement, à la métamorphose. Ainsi la Révolution française a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise. Ce qui caractérise le communiste, ce n'est pas qu'il abolisse une propriété, c'est qu'il abolisse la propriété bourgeoise. Mais la propriété privée bourgeoise des temps modernes est l'expression dernière et accomplie d'un état de choses, où la production et l'appropriation des produits sont conditionnés par une lutte de classes, par une exploitation de l'homme par l'homme. En ce sens les communistes ont le droit, en effet, de résumer leurs théories en cette formule : abolition de la propriété privée[1]. »

La preuve de cette transformation prochaine se trouverait donnée par l'histoire économique du monde : métier, manufacture, propriété collective des instruments de production, thèse, antithèse, synthèse, trois phases d'une évolution nécessaire. Ainsi se succèdent, dit-on, sur un autre plan, la féodalité, la bourgeoisie et le prolétariat, ou encore l'Etat fondé sur la nationalité, puis sur la domination d'une classe, enfin sur la libre administration des biens économiques de tous[2]. Mais, au lieu de conclure que, puisque cette évolution est fatale, il n'y a qu'à laisser faire les événements, pour que le monde se réveille un jour socialiste, le marxisme joint à la prétention d'expliquer par une thèse déterministe ce qui est,

1. Marx et Engels, *Manifeste communiste*, p. 43 (Bibliothèque socialiste, n° 8).
2. Vandervelde, *Le socialisme contre l'Etat*. Introduction, p. xix (1918). Pour la discussion de ces thèses, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à notre *Traité de Droit naturel*, t. II, p. 88 seq. (Spes, 1925).

la prétention non moins nette de préparer par les initiatives de la liberté, ce qui doit être. Il propose non seulement une conception du passé, mais encore un programme d'avenir. C'est une lutte des classes qu'il déclanche. Il vise, selon l'expression de Sorel, à vider l'organisme politique bourgeois de toute vie et à faire passer tout ce qu'il contenait d'utile dans un organisme prolétarien, créé au fur et à mesure du développement du prolétariat[1].

L'action sociale qu'on préconise ainsi, suppose une philosophie matérialiste, dans le contexte de laquelle la morale n'a plus de place, elle méconnaît donc les véritables facteurs historiques de la civilisation Par ailleurs, elle exploite une théorie économique de la valeur et du travail, qui loin d'expliquer le phénomène des échanges, le trouble. Bien imprudents les prolétaires qui escomptent au profit de leur classe, les résultats d'une révolution sociale, dont on prévoit les ruines, mais non les bienfaits[2].

Telle est la force de ces raisons, que le socialisme, comme science, s'effondre. Et c'est par delà le marxisme que des théoriciens en prétendent construire aujourd'hui la doctrine nouvelle.

Un des livres qui l'exposent avec le plus d'ampleur est, croyons-nous, celui d'Henri de Man[3]. « La liquidation du marxisme que je préconise ici, écrit-il dans sa préface, ne fait que reproduire les phases d'une critique, qui s'est d'abord attaquée à mes propres convictions. Ce livre est le résultat d'une évolution intellectuelle, qui s'étend sur une vingtaine d'années environ et qui fut déclanchée bien plus par l'expérience de mon activité dans le mouvement ouvrier que par des lectures. Il ne traite guère de questions qui ne me soient apparues d'abord comme des questions de conscience. »

L'auteur étudie successivement les causes, les buts, le mouvement et la doctrine du socialisme marxiste, en cherchant à montrer dans quelles limites, il est possible de transformer une théorie de la connaissance sociologique en une théorie de l'action sociale. Mais le devoir, observe-t-il, est déterminé non point par des cau-

1. Sorel, *L'avenir socialiste des syndicats*. — A. Hesse, *Le socialisme, doctrine et programme*, p. 4 (Bibliothèque du Parti socialiste).
2. *Traité de Droit naturel*, t. II, p. 97 seq. (Spes 1925).
3. Henri de Man, *Au-delà du Marxisme*, Bruxelles, édition l'Eglantine, 1927. Bien que l'auteur soit Belge, il a écrit d'abord son livre en allemand sous ce titre : « *Zur Psychologie des Sozialismus*. Il nous déclare dans sa préface avoir horreur de la vulgarisation. De fait, il ne s'abaisse pas au niveau du lecteur moyen. « A ceux qui redoutent l'effort, dit-il au début de son livre (p. 10) je recommanderais donc de ne pas même en couper les pages ».

ses, mais par des objectifs. Et il ajoute que l'objectif du socialisme est le bonheur. Après avoir essayé de préciser la nature de ce bonheur, Henri de Man déclare que, émancipé de la façon de penser marxiste, il se sent plus près de la compréhension du socialisme, telle qu'il existe dans les masses prolétariennes de l'heure présente, en ne le considérant plus guère que comme une des manifestations variables « d'une aspiration éternelle vers un ordre social conforme à notre sens moral[1]. »

Un fait curieux de l'heure présente, c'est que la jeunesse intellectuelle du parti socialiste, celle qui se recrute parmi les étudiants, opère dans le sens de cette doctrine une évolution, qui a eu en divers lieux de retentissantes manifestations, et qui ont déconcerté les vieux militants du parti.

Si l'on parle encore de doctrine socialiste, ce sera donc en un sens nouveau. Il ne s'agit plus de matérialisme historique. Mais l'hédonisme économique, qu'on nous offre, risque de paraître non moins désuet. Et pour peu qu'il connaisse sa propre doctrine sociale, celle que depuis un demi-siècle surtout ont développée les Pontifes Romains, le catholique ne se demandera pas, s'il peut adhérer à cette nouvelle doctrine socialiste. Il sait qu'il possède mieux que ce qu'on lui offre. Il suivra cependant avec une sympathie fraternelle ceux qui à tâtons cherchent aujourd'hui, à travers une idéologie décevante et les brutales réalités de l'existence, la voie de ce bonheur, dont la foi chrétienne garde le secret même pour la terre.

Il n'hésitera pas non plus à reconnaître, ce qu'il y a de généreux dans l'effort accompli pour élever les masses. Et il fera siennes, en les situant dans le contexte de ses propres espérances, les lignes suivantes, qui sont les dernières de l'ouvrage :

« Si la mentalité des masses ouvrières, en cette époque d'après guerre, est marquée au coin du scepticisme et du cynisme, le fait que le socialisme s'est trop livré pendant la guerre à une politique d'intérêts, y est bien pour quelque chose... Je crois fermement à un retour prochain du mouvement de pendule qui ramènera les masses du cynisme matérialiste actuellement dominant à la ferveur religieuse qui anima le socialisme à ses débuts. En attendant, la tâche essentielle est de montrer à ceux qui aspirent dès aujourd'hui à assigner un sens nouveau à leur activité sociale, comment

1. *Au-delà du Marxisme*, p. 417.

ils peuvent y parvenir, sans renoncer à faire aux réalités actuelles l'hommage de les comprendre. Ici encore, c'est à la fois un commandement moral et un calcul politique intelligent des réalités politiques, tenant compte de toutes les possibilités de la suggestion des masses par exemple, que de commencer par le travail d'éducation de soi-même que l'on s'impose, sans se soucier du nombre des imitateurs... Ce ne sont pas les beaux rêves, ce sont les belles actions qui rendent la vie belle. Quand on demanda à Socrate, si son Etat parfait existait vraiment, il répondit : Il n'existe qu'au ciel, mais les hommes peuvent apprendre à la lueur de cette image divine, à réaliser dans leurs Etats terrestres, une beauté qui n'est pas trop dissemblable de celle de l'Etat parfait. »

Si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, la doctrine du socialisme qui se présentait du point de vue marxiste, comme une sorte de méta-sociologie, ne serait plus guère qu'une psychologie. Moins soucieuse de s'imposer à l'esprit scientifique qu'à l'action réformatrice, elle chercherait dans les expériences de la vie prolétarienne le contrôle de l'idéal humain qu'elle exprime et vers la réalisation duquel elle invite une élite à entraîner les masses.

A la doctrine entendue dans le premier sens le catholique ne peut que s'opposer. Mais à la doctrine entendue dans le second sens, il apportera l'attention bienveillante de qui cherche à comprendre, et les réserves prudentielles de qui veut agir, en restant soi-même.

*
* *

Comme *parti*, le socialisme se présente au catholique de deux manières principales. Il est d'abord l'organisation politique du marxisme. Il se montre dans ce cas antichrétien. « Toutes les religions doivent être par nous combattues, la religion d'Etat, la religion de la Patrie, comme la religion de Dieu », déclarait en 1910, Léon Jouhaux, secrétaire de la C. G. T.[1]. Avant lui Bebel avait dit au Reichstag : « Notre but sur le terrain politique est la république, sur le terrain économique le socialisme, et sur ce qu'on appelle le terrain religieux l'athéisme[2]. » Ces positions de combats

1. *Réponse à l'enquête sur le Monopole de l'enseignement et le socialisme* publiée par le *Mouvement socialiste* de janvier 1910.

2. *Discours au Reischtag* du 31 déc. 1881. On comprend que devant la persistance de cette attitude hostile à la religion, les évêques catholiques alle-

ont encore été renforcées par la fraction du parti socialiste qui est devenue le parti communiste. La librairie de l'*Humanité* ne publiait-elle pas en 1923 l'A. B. C. du Communisme par N. Boukharine et R. Preobrajensky, où on lit : « La religion est l'opium du peuple, disait Karl Marx. Le parti communiste a pour devoir de faire comprendre cette vérité aux masses les plus profondes du peuple travailleur... Un communiste qui rejette les commandements de la religion et agit d'après les directives du parti, cesse d'être croyant. Par contre un croyant qui se prétend communiste, mais qui enfreint les directives du parti, au nom des commandements de la religion, cesse d'être communiste. »

Il est donc bien évident qu'un catholique ne saurait dans ces conditions adhérer au parti communiste. Il a d'autre part devant le parti socialiste, qui fait maintenant figure de révolutionnaire assagi, un devoir non moins certain de prudente réserve. Sans doute les chefs de ce parti déconseillent souvent l'attitude anti-religieuse, qui caractérisait, dans la période d'avant-guerre, le plus grand nombre de leurs militants. Est-ce autre chose qu'une tactique ? Manifestement les tendances antichrétiennes du marxisme nuisent parfois à la propagande socialiste. Une page de M. Compère-Morel écrite en 1912 dans l'*Humanité* reste significative.

« M'adressant aux marins de Larmoor et de Vannes, et aux terriens de Baden et d'Auray, j'essayais, dans la conversation, de les toucher par le simple exposé des injustices sociales, dont ils sont les malheureuses et inconscientes victimes.

Tant que je leur parlais des iniquités qui les frappent, tant que je leur démontrais la possibilité d'une meilleure organisation de la production en faisant le procès d'un système de propriété qui fait l'eux-même des sous-hommes, dont la vie est au-dessous de tout ce qu'il est possible d'imaginer, ça allait ; ils m'écoutaient, et s'ils ne comprenaient pas très bien, du moins faisaient-ils les plus louables efforts pour saisir ma pensée... Je n'avais donc pas en eux des adversaires irréductibles... Mais que la plus simple allusion à leur dieu et à leur foi soit faite, qu'on leur demande la moindre explication sur la façon dont ils accomplissent leurs devoirs religieux, qu'une seule parole malsonnante soit prononcée à l'encontre de leur

mands aient écrit : « entre le socialisme et l'Eglise chrétienne existent une antipathie et une lutte implacable. La doctrine socialiste est la négation la plus formelle et la plus âpre de nos croyances chrétiennes ». (*Doc cath.*, n. 13, 3 mai 1919).

Eglise et de ses dogmes ! C'est fini ! Non seulement la conversation est rompue, mais je défie qu'il soit possible d'avoir la moindre prise sur eux pour longtemps.

C'est dire tout le tact que nous devons employer, tout le doigté qui nous est nécessaire pour ne pas froisser et heurter les croyances naïves de ces consciences simplettes[1] »

Du coup les croyants sont avertis. Et l'on aurait mauvaise grâce à censurer leur défiance devant ces paroles amicales. Ils ont le droit d'attendre des actes. Seuls des actes peuvent prouver efficacement que le parti socialiste a modifié son attitude traditionnelle d'hostilité vis-à-vis de la religion chrétienne. Il en est cependant de ce parti comme de tous les autres. Mouvement d'opinion, il obéit souvent moins à une doctrine qu'à une nécessité politique et sociale. Aussi se présente-t-il en divers pays devant la conscience catholique d'une seconde manière qui est fort différente de la première. Tel est, semble-t-il, le cas du *Labour Party* en Angleterre, dont les programmes de réforme sont proprement sociaux[2]. On ne saurait en dire autant de tous les partis socialistes du continent. Même en Belgique et en Allemagne, ce n'est pas d'une adhésion à ces partis qu'il a parfois été question, mais d'une simple alliance limitée à des objectifs précis[3]. Car ces partis restent encore trop éloignés des principes sur lesquels se doivent fonder, nonobstant la variété des régimes économiques, l'ordre chrétien[4].

Certes, ce n'est pas seulement à gauche, mais à droite que les

1. *Humanité* du 1er sept. 1912, cité par M. CALIPPE, *Les socialistes et le Catholicisme* (*Revue du Clergé Français*, 1er sept. 1919).

2. *Déclaration du Cardinal Archevêque de Westminster* lors du Congrès Eucharistique d'Amsterdam : « Je vous assure et j'y insiste que notre Labour Party n'a rien d'antireligieux dans son programme. Manifestement il compte dans son sein quelques extrémistes : mais en tant que parti, il n'a rien de commun avec le socialisme du continent. Notre Labour Party ignore le marxisme, ses vues sur la société se rapprochent de plus en plus des vues de l'Eglise catholique (cf. *Dossiers de l'Action Populaire*, 10 janv. 1927), n° 56.

3. *Lettre de l'Episcopat belge* sur le *Catholicisme et le socialisme*.

4. A consulter les pages de Lucien ROMIER sur la *déprolétarisation des masses*, dans *Politique*, 15 oct. 1927. Nous soulignons avec plaisir cette observation qui suggère un programme d'action : « Le problème du prolétariat — problème central de notre civilisation — consiste à capter le pouvoir de la machine sans lui sacrifier la personnalité de l'homme. On n'arrêtera ni l'essor du machinisme, ni les transformations qu'il comporte pour l'univers tout entier. Mais le machinisme laissé à son seul règne, sans être contrôlé par les règles éternelles de la supériorité humaine, qui sont les lois de l'esprit, de la famille et de la charité, un tel machinisme n'assurerait aux peuples que force illusoire et précaire. Le maître du monde sera le civilisé sachant se servir de la machine et non le prolétaire « cherchant dans la machine le secret d'une civilisation », l. c., p. 885.

alliances comportent des risques. La condamnation de l'*Action française* le prouve.

Et qui ne voit dans le libéralisme économique d'un grand nombre de bourgeois, ou dans le nationalisme païen de certains conservateurs une menace contre l'idéal de l'Evangile ?...

On ne peut le nier cependant : le péril de droite, qui d'ordinaire se dissimule sous de spécieuses équivoques, peut souvent être, sinon totalement supprimé, du moins éloigné par les tacites concessions mutuelles, qu'entraîne la vie collective.

Une prudence semblable s'impose et à plus forte raison devant le péril de gauche. Il s'agira de discerner ce qui sous le nom du parti socialiste, est proposé comme l'expression d'une doctrine erronée, ou comme le programme de réformes sociales légitimes.

De ce discernement l'opportunité est manifeste. M. Robert Cornilleau en rappelait naguère, avec justesse, les raisons historiques :

« A la faveur de la situation économique, les socialistes sont entrés en scène. Bruyamment, violemment, ils se sont faits les avocats des revendications populaires... Le mouvement est irrésistible. Il n'aurait pu être endigué, que si les catholiques, au lieu de s'épuiser dans les aventures, avaient été dociles, il y a trente-cinq ans, à la grande voix de Léon XIII, leur commandant de se jeter dans la lutte sociale du côté de la justice et du peuple. Qu'a-t-on fait de l'encyclique *Rerum novarum* de 1891 ?... Dans combien de chaires de paroisses riches, l'encyclique a-t-elle été lue, disséquée et commentée ? Et les millions donnés aux Boulenger, aux Taxil, aux Syveton, aux Biétry, aux Maurras, tout l'argent jeté au gouffre des entreprises réactionnaires, que ne l'a-t-on consacré aux œuvres de conquête et d'apostolat social ?[1] »

Par suite des déficiences malheureusement trop réelles de la part de ceux qui auraient dû prendre en mains la cause des classes laborieuses, le parti socialiste a ainsi bénéficié aux yeux des masses, des services réels qu'il a rendus à leur cause. Sans doute il ne fut pas le seul à rendre de ces services. Ozanam et Montalembert, De Mun et de la Tour du Pin, Henri Lorin, Léon Harmel, d'autres

1. Robert Cornilleau, *Pourquoi pas ?...* dans *Petit Démocrate* (23 janv. 1927). Voir dans un sens analogue : *Recrutement sacerdotal* (mars 1924). *La formation du Clergé et les besoins de l'heure présente.*

encore parmi les vivants, ont, soit dans les Semaines sociales de France, soit à l'Action populaire, exercé sur la législation sociale du pays et l'organisation du travail une influence sérieuse. Cependant, reconnaissons-le avec les évêques belges : « le libéralisme économique issu de l'erreur philosophique du XVIII^e siècle avait en proclamant le laisser faire comme un dogme, sacrifié le faible au plus fort, les plus misérables à l'égoïsme illimité des mauvais riches. On avait vu les ouvriers des grandes usines enchaînés à leur travail des douze heures et des quatorze heures par jour ; leurs femmes, leurs enfants avant l'âge adulte, asservis au machinisme, bref la soif de l'or dominer le monde de l'industrie, et substituer sa souveraineté au règne bienfaisant d'une justice imprégnée de charité.

« Le socialisme fut la protestation du prolétariat contre ces abus, protestation passionnée, souvent injuste dans ses moyens, excessive ou maladroite dans ses revendications, il fut la conséquence et non l'origine d'un désordre social, dont le libéralisme est le principal auteur. S'il séduisit l'âme populaire dans tous les pays, ce n'est pas seulement parce qu'il traduisait ses rancœurs, ou berçait d'espoir sa souffrance, c'est parce qu'il apparaissait aux travailleurs comme l'expression d'une justice plus haute, le vengeur des droits sacrifiés de l'ouvrier ramené au simple rôle d'un instrument de la production. »

Les syndicats chrétiens répondent donc à un besoin urgent en offrant aux travailleurs une organisation mise au service d'intérêts professionnels, mais inspirée par les enseignements sociaux de l'Eglise. Ils sont pratiquement l'unique moyen qui puisse permettre aux ouvriers croyants de ne pas adhérer au parti socialiste.

C'est ce que ne comprennent pas beaucoup de patrons croyants. On l'a vu récemment à la XXX^e session du Conseil supérieur du Travail[1]. M. Gaston Tessier, un catholique notoire, secrétaire de

1. Voir dans *La Voix Sociale*, organe d'action syndicale chrétienne, l'article indigné de M. Maurice Guérin (décembre 1927) : *La scandaleuse coalition*. Sous ce titre, voir aussi le rapport de Gaston Tessier. M. Maurice Guérin tire de cette affaire la conclusion pratique qu'en tireront hélas ! beaucoup d'ouvriers : « Dans quelques mois des candidats de ces messieurs se présenteront aux élections législatives, contre les candidats du parti socialiste et du parti communiste, ou contre d'autres candidats ayant un programme social plus à gauche que celui du Comité des Forges et du Comité des Houillères. Au nom de la Patrie et de la Paix sociale, on suppliera les travailleurs chrétiens de voter en masse pour les candidats de ces messieurs et l'on tonnera contre certains partis qui se sont demandés si, dans de rares occasions, une alliance avec les socialistes

la Confédération française des Travailleurs chrétiens, avait obtenu 2.021 voix, contre 1.269 données au candidat de la C. G. T., et 1.983 données à un indépendant, en vue de son élection à la Commission permanente du Conseil. Or l'on entendit le vice-président du Comité de Forges, M. Pralon, se déclarer pour la C. G. T. et M. de Peyerimhoff ,président du Comité des Houillères, conclut son rapport en disant : « L'inconvénient des luttes électorales, des compétitions entre les diverses tendances syndicales, c'est qu'elles diminuent les vieilles et fortes organisations. Nous, patrons, nous désirons traiter avec la C. G. T. » Il y eut donc au conseil, coalition entre des patrons catholiques et cette Confédération générale du Travail, qui est un des agents les plus actifs du parti socialiste. M. Gaston Tessier, le représentant des syndicats chrétiens, ne fut pas élu. Le fait est significatif. Il trahit une mentalité patronale qui n'est pas une mentalité catholique. Un prince de l'Eglise l'a proclamé en une circonstance analogue.

« Actuellement, écrivait le 12 juin 1919, Son Eminence le Cardinal Archevêque de Lyon, la C. G. T. émet la singulière prétention d'interdire aux patrons d'admettre dans leurs usines des ouvrières, n'ayant pas adhéré à la C. G. T. Il est regrettable, d'une part que les pouvoirs publics ne prennent pas plus vigoureusement en mains la sauvegarde d'une liberté conforme au droit naturel et solennellement reconnue par la loi, et que d'autre part un bon nombre de patrons passent, sans protester, par des conditions aussi tyranniques.

Il paraît même que quelques-uns d'entre eux, qui se prévalent du titre de catholique, se font les complices de la C. G. T. et se refusent à traiter avec vos syndicats, quand ils ne les combattent

ne pourrait pas être conclue. Que l'on ne s'étonne pas outre mesure si quelqu'uns d'entre nous répondent à ces messieurs : Vous êtes des pharisiens ! L'alliance avec les socialistes, vous la pratiquez d'un bout à l'autre de l'année, au conseil supérieur du Travail, au Conseil national économique, et ailleurs... Parmi vous, il en est qui ont juré dans des réunions et des meetings, où nous étions ensemble, vous sur l'estrade et nous parmi la foule, de ne pas donner leur voix aux fauteurs de désordre et aux partisans des lois laïques déclarées intangibles. Or, quand sur le terrain social, il s'agit de choisir entre les révolutionnaires anticléricaux et les syndicalistes chrétiens partisans nés de la paix sociale, vous choisissez pour la révolution anticléricale contre la paix dans la justice et la fraternité chrétienne. Si quelqu'un a le droit de nous demander de sacrifier au nom des grands principes religieux et sociaux, nos intérêts de classe au triomphe de l'ordre, ce n'est pas vous, vous qui par votre scandaleuse coalition avec ceux que Léon XIII appelait les ennemis du nom chrétien, êtes les fourriers de la Révolution ».

ouvertement. Une telle attitude est blâmable et se trouve en complète opposition avec la doctrine de l'Eglise[1]. »

Cette doctrine en effet condamne toute violation du droit. Elle exprime les requêtes de la justice, et non les sommations de la force ou les marchandages de l'intérêt. Voilà pourquoi l'esprit qui l'anime ne s'accommode pas aux affaires. Il n'est ni relâché, ni variable. Il est au contraire « un esprit de fermeté parce que, pour devenir juste, il faut entrer dans l'esprit qui fait les lois, c'est-à-dire dans un esprit immortel, qui, s'élevant au-dessus des temps et des affections particulières, subsiste toujours égal malgré le changement des affaires[2]. » Si l'on veut donc définir exactement l'attitude que la justice commande à la conscience en face du socialisme contemporain, il importe de tenir compte de la complexité du problème moral que soulève un mouvement, qui n'est pas seulement, ni même toujours et en même temps, celui d'une doctrine ou d'un parti, mais encore et surtout celui d'une aspiration.

*
* *

L'*aspiration* vers un ordre social meilleur que celui dont un siècle de libéralisme économique a établi parmi nous les branlantes assises, voilà ce qui au fond caractérise le plus grand nombre des socialistes. Ceux-ci ont-ils été élevés en dehors de l'influence religieuse, ils rêveront à quelqu'un de ces brusques changements, qui substituent, croient-ils, la justice à l'iniquité. L'histoire devrait leur apprendre l'utopie de ces rêves eschatologiques. Mais quand, instruits aux leçons de l'expérience et plus soucieux de

1. *Lettre du Cardinal* Maurin à la secrétaire des syndicats libres de l'Isère. — Voir dans le même sens *la lettre du Secrétaire d'Etat du Saint-Siège au Cardinal* Luçon, sept. 1919 : « L'Eglise catholique a toujours été l'amie de ceux qui sont à la peine... C'est pourquoi le clergé et les catholiques au lieu de s'opposer aux revendications du prolétariat doivent les favoriser, pourvu qu'elles se renferment dans les limites du juste et de l'honnête ». Et au mois de mai précédent, toujours au nom du Souverain pontife, alors Benoit XV, le Cardinal Gasparri écrivait au Chanoine Mury, directeur des œuvres du diocèse d'Autun : « Sa Sainteté désire vivement que sur toute l'étendue du territoire français, de puissants syndicats, animés de l'esprit chrétien, rassemblent en de vastes organisations générales, fraternellement associées, les travailleurs et les travailleuses des diverses professions. Car l'auguste Pontife sait bien qu'en formulant ces encouragements, il sert tout ensemble, avec les intérêts les plus sacrés de la classe ouvrière, ceux de la paix sociale » (7 mai 1919, voir D.C. *I sem.* 1919, p. 540, ou dans les *Dossiers de l'Action Populaire : Où en est la Doctrine sociale de l'Eglise*, 25 nov. 1925).

2. Bossuet, *Sermon sur la Justice.*

réalisations limitées que de révolution totale, les socialistes s'opposent aux conservateurs libéraux[1] et cherchent à améliorer la condition des travailleurs, les catholiques se garderont de rejeter en bloc et comme *a priori* tout ce qui porterait l'estampille socialiste. Car il peut y avoir sous cette estampille du mauvais et du bon, du faux et du vrai.

Si l'opposition est irréductible entre la conception matérialiste du monde, qui était à la base du marxisme, et la conception chrétienne, elle ne l'est pas entre les tendances sociales de l'Eglise et certaines tendances du socialisme.

Des socialistes protestent-ils par exemple contre l'injustice usuraire, contre les déviations du régime capitaliste, contre les déficiences du salariat, ou suscitent-ils soit des mouvements d'opinion, soit des mesures légales en vue de remédier à la vie chère, au taudis infect, à l'abandon de la femme ouvrière, etc..., leurs protestations coïncident avec celles des catholiques. Ne point le reconnaître serait une faute. Car « les agitations socialistes ne perdront leur importance, écrit un des maîtres de la sociologie chrétienne, que le jour où les socialistes auront perdu le droit de se plaindre. Si au contraire la société moderne ne sait se résoudre à faire à temps les réformes sérieuses et adaptées aux besoins de l'époque, si elle refuse de faire de sérieux sacrifices en faveur des classes moyennes et inférieures, elle verra les misères, les tourments et la violence qui escortent d'ordinaire les révolutions. C'est pourquoi les théories et les victoires électorales remportées par le socialisme nous effraient moins que l'influence paralysante du libéralisme, qui repousse *a priori* toute réforme chrétienne des droits d'exploitation et de propriété. Si les classes dirigeantes ne reconnaissent pas que le libéralisme a vu ses derniers jours, si leur esprit corrupteur continue d'inspirer les gouvernements et les jurisconsultes, le socialisme ira de victoire en victoire et couvrira de mépris son adversaire, qui croit avoir fait monts et merveilles, quand il a

1. De la Tour du Pin, *Aphorismes de Politique sociale*. « Les conservateurs libéraux, en effet, voudraient conserver la société telle qu'elle est aujourd'hui... Ils admettent que la Révolution d'où date leur histoire, se soit faite à leur profit, mais non qu'elle puisse se continuer au profit des classes dont elle n'a pas satisfait les appétits excités ni même les besoins légitimes. Après avoir fait son jeu, ils la redoutent, mais n'ont à lui opposer ni le prestige d'une école scientifique, aujourd'hui que cette école a fait faillite, ni l'autorité morale d'une classe historique ».

jeté quelques gouttes d'eau de rose sur le brasier qui flamboie. En tout cas, le socialisme, en tant que parti politique, trouve son meilleur appui dans des défauts de l'économie politique moderne[1]. »

De ces considérations se dégagent quelques corollaires. Deux surtout. Ce n'est pas au libéralisme conservateur que les catholiques peuvent utilement demander d'inspirer leur attitude en face du socialisme. Mais d'autre part, toutes les fois que celui-ci menacera — comme il l'a fait trop souvent — la cité chrétienne, ils mèneront sans faillir, au foyer d'abord, puis à l'école, à l'usine, dans les organisations syndicales et professionnelles, sur le terrain social et politique, la contre-offensive des vérités éternelles ou des réformes opportunes. Et s'il est vrai qu'on chercherait en vain le salut de la civilisation dans une lutte contre l'existence des masses populaires ou dans une réaction contre le développement en elles du sentiment de la dignité humaine, les catholiques se montreront d'autant mieux serviteurs intelligents du bien public, qu'ils seront davantage et catholiques et sociaux, — sociaux parce que catholiques.

Albert Valensin,
Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon.

1. Henri Pesch, s.j. *Le libéralisme, le socialisme et la sociologie chrétienne*, traduit de l'allemand par le Dr. Frisch, *Louvain* 1897, p. 10 seq. Voir une idée analogue développée avec une grande fermeté par le philosophe catholique espagnol J. Balmes, *Mélanges*, t. III, p. 79.

Un nouveau commentaire de l'évangile selon saint Jean

Avec un empressement qui répond à l'attente de tous, et que, seuls, des ouvriers, préparés de longue date à leur besogne, pouvaient se permettre, la collection « Verbum Salutis » continue rapidement ses publications.

Le R. P. Alfred Durand, à qui on devait déjà Saint Mathieu, nous offre aujourd'hui le quatrième Evangile. Quarante années d'enseignement l'avaient préparé à cette tâche. Il avait tous les matériaux à pied d'œuvre. Le péril eût été d'en abuser. Mais Saint Jean reste dans la ligne et l'esprit de la collection. La « Parole du Salut » n'est pas submergée : le commentaire qui la convoie aide simplement à la mieux entendre. Tout l'appareil scientifique demeure à l'arrière-plan.

Trois chapitres d'introduction, qui, en tout, atteignent à peine cinquante pages, résument avec clarté ce qu'il est besoin de savoir pour lire avec intelligence le quatrième Evangile. Ils ont pour titre : l'auteur, l'œuvre, le commentaire.

Sur l'auteur et l'œuvre, le P. D. n'ignore pas, certes, les difficultés qu'on s'est plu à accumuler, il y a quelques années. Il y répond par le simple exposé des arguments, qui, vieux de vingt siècles, mais rajeunis par les discussions modernes, justifient en cette matière les enseignements traditionnels de l'Eglise catholique. L'auteur du quatrième Evangile, c'est saint Jean. Les critères internes, déjà persuasifs par eux-mêmes, sont ici enrobés dans un cortège de témoignages qui permettent de remonter jusqu'à l'époque même où l'ouvrage fut mis en circulation dans la chrétienté. A-t-on, pour s'y soustraire, autre chose que des théories ou des

méthodes historiques discutables ? Non. Alors, écoutons les faits, et les voix qui viennent du plus lointain de l'histoire. L'incroyance, dit avec raison l'auteur, n'est plus regardée « comme un postulat nécessaire de la méthode scientifique ».

Au sujet de l'œuvre, rien n'oblige non plus à s'écarter des positions qui furent indiscutées jusqu'au siècle dernier. Le quatrième Evangile est une histoire, à la manière des trois autres, mais avec son cachet propre. Le Christ qu'on y entend est celui qui a vécu quelque soixante ans auparavant. Le rédacteur du quatrième Evangile ne l'a pas transfiguré. Mais il ne lui était pas interdit, pour les besoins d'une génération nouvelle, et sous l'inspiration de l'Esprit-Saint promis par le Christ lui-même, d'en interpréter les actes et d'en faire mieux saisir et la doctrine et la vie profonde. C'était déjà la pensée de Clément d'Alexandrie, écho des derniers « presbytres ». Ce fut celle d'Origène, de saint Augustin, et de tous les commentateurs de l'Evangile selon saint Jean. Rarement texte en eut de plus doctes. Le P. D... les a lus ; il les cite souvent, il s'en sert. Le plus récent est le R. P. Lagrange, O. P., que le P. D. a eu le temps de parcourir avant de mettre la dernière main à son ouvrage. Il y renvoie les hommes du métier, c'est-à-dire ceux qui sont familiarisés avec les études bibliques. Quant au Saint Jean de la collection « *Verbum Salutis* », il ressemble aux autres évangiles de la même collection, qui est avant tout, et qui veut rester une œuvre d'exégèse sereine, destinée aux croyants. La science y est admise, et comme une grande amie, mais qui vient collaborer à des fins plus hautes que le savoir.

Le plus grand avantage du présent commentaire est, sans contredit, d'encourager tout lecteur diligent à se mettre lui-même directement en contact avec le texte. Plusieurs chapitres du quatrième évangile sont de purs joyaux littéraires, tels l'entretien avec la Samaritaine, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare. La vie y circule d'un bout à l'autre. Des réparties inattendues jaillissent à travers les dialogues, révélatrices du fond des âmes. Rien d'ailleurs n'y sent l'apprêt. La nature s'y manifeste avec son coloris et ses nuances que l'artifice ne peut égaler. Mais c'est avec l'œuvre, dans son ensemble, qu'il faut prendre contact, en lui adjoignant même la première épître johannique. L'œuvre apparaît ainsi d'une seule coulée. Elle « est la tunique du Christ, a-t-on dit, la tunique sans couture ; on ne la peut saisir que tout entière, à

moins d'en déchirer la trame[1] ». Au jugement des plus compétents, la valeur est hors de pair.

*
* *

Dernier venu dans le dépôt de la révélation proprement dite, l'Evangile de saint Jean en complète et en illumine toutes les autres parties. La doctrine en est si abondante et si pleine que, si les ouvrages des grands docteurs venaient à disparaître, si saint Augustin et saint Thomas venaient à nous manquer, et jusqu'aux définitions des conciles œcuméniques, on peut dire qu'avec lui l'essentiel de la religion catholique nous resterait. Sans trop de peine, on retrouverait là, en effet, tous les dogmes, la morale, les sacrements, la liturgie elle-même et jusqu'aux dévotions les plus récentes, en leur noyau substantiel, le Sacré-Cœur et Marie Médiatrice de la grâce.

Nul doute pour les principaux mystères. Saint Jean est, par exemple, le grand théologien de la Trinité. A maintes reprises, non pas d'une façon didactique, mais en rappelant les enseignements du Maître, il expose les relations qui unissent et qui distinguent le Père et le Fils. Et de même pour l'Esprit-Saint, qui tient sa mission de l'un et de l'autre, et dont la fonction propre est d'assister ceux que le Fils va quitter et de leur commenter sa doctrine. L'unité de nature dans les personnes divines n'est pas affirmée avec moins de netteté que leur distinction. Ce qui est à l'un est aussi à l'autre. Le Fils s'appelle la Vérité ; mais la vérité qu'il annonce est celle du Père, et l'Esprit qu'il demande au Père d'envoyer est l'Esprit de vérité qui glorifie le Fils et en reçoit ce qu'il donne, « car il ne parle pas de lui-même..., il prend de ce qui est à moi[2] ». Tout entre eux est commun, « Je suis dans le Père et le Père est en moi[3] ». « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi[4] ».

A côté de la Trinité, et d'une manière plus explicite encore, le quatrième Evangile enseigne le mystère de l'Incarnation, et celui de la Rédemption. On peut même dire que le dogme de l'Incarnation est le thème principal de son évangile. Ce n'est pas le Père,

1. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 379.
2. Jo. XVI, 13, 14.
2. XIV, 11.
4. Jo. XVII, 10.

ni l'Esprit saint, c'est le Verbe seul qui s'est fait chair. Et le Pain qu'il donne, « c'est sa chair pour le salut du monde ».

Les dogmes qui concernent la destinée de l'homme, et sa vocation à la vie surnaturelle, ne sont pas moins nettement établis. La fin de l'homme, c'est la vie éternelle ; et la vie éternelle consiste à connaître le Père et celui que le Père a envoyé, « Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ[1] ». La vie d'ailleurs a été apportée par le Fils. A lui seul, il appartient de la communiquer : il est la vraie vigne[2] ; nul sarment, séparé d'elle, ne peut porter du fruit ; en dehors d'elle, il n'y a que du bois mort, destiné au feu. « Sine me, nihil potestis facere. » Unique Médiateur, c'est en lui qu'il faut renaître ; en lui qu'il faut vivre ; à Lui qu'il faut s'attacher pour ne point mourir. « Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, quand même il serait mort, vivra ; il ne mourra jamais[3]. »

Vie merveilleuse, certes, puisqu'elle nous permet d'être appelés et d'être en réalité les enfants de Dieu[4] ; mais trop merveilleuse aussi pour n'être point absolument gratuite. « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire[5]. » C'est Dieu qui nous a aimés le premier[6], et nul ne va au Fils, qui rachète et qui sauve, à moins que la main du Père ne le conduise.

En vérité, les conciles de Nicée, d'Ephèse ou de Chalcédoine, qui auront à définir un jour, en face d'hérésies contradictoires, les rapports du divin et de l'humain dans la personne de Jésus, n'auront qu'à recourir aux formules, tombées, comme en passant, de la plume du quatrième Evangéliste. Et pareillement plus tard, les conciles d'Orange, de Milève, de Trente, dont la mission sera de préciser la part de la grâce et du libre arbitre dans l'homme sauvé par le Christ.

Parmi les textes qui ont servi à fixer l'orthodoxie au cours des siècles, l'évangile de Jean a souvent fourni les plus décisifs. Il est le bréviaire des théologiens.

1. Jo. XVII, 3.
2. Jo. XV, 1.
3. Jo. XI, 25, 26.
4. I Jo. III, 1.
5. Jo. VI, 44.
6. Jo. IV, 10.

*
* *

L'apologétique ne lui est pas moins redevable. Postérieur en date aux épîtres de saint Paul, il a sur elles l'avantage de nous faire trouver la théologie dans la trame d'une histoire concrète. On la cueille ainsi à son point de départ. Est-il rien en effet de plus déconcertant que la prédication de Paul, si ce n'est la foi qui en est le principe ? En vérité, cette foi de Paul, inconditionnée, entière, ardente, à l'abri du doute le plus léger de la première à la dernière minute de son apostolat, est un problème. Elle est un fait posé dans l'histoire. On ne peut l'évincer. Et il n'y a pas que la foi de Paul. Les lettres, où cette foi s'exprime, courent à Corinthe, à Sallonique, à Ephèse, aux Galates ; et, partout où elles arrivent, la foi qu'elles traduisent suppose des fidèles qui la partagent sans la discuter.

Or, cette foi doit avoir un fondement. Où est-elle née ? Où a-t-elle puisé cette force de rayonnement qui lui vaut immédiatement des témoins, avides de se faire tuer pour elle ? Le cœur de Paul ne suffit pas à en rendre raison, ni la vision du chemin de Damas. Car le Christ qu'il annonce, ni lui, ni ses auditeurs ne s'avisent de dire qu'il l'a créé de toutes pièces : Paul l'a trouvé autour de lui ; c'est le Christ de Pierre, de Jacques, de ceux que Paul appelle les colonnes de l'Eglise et de la foi qu'il prêche, et qu'il a commencé par persécuter. Si l'auteur du quatrième Evangile est un disciple de la première heure, un de ceux auxquels était réservé le titre de « témoins », alors, mais alors seulement tout s'éclaire : le Jésus qui est l'objet de la foi de Paul, c'est le Jésus dont saint Jean raconte l'histoire et expose les enseignements. Jean n'a rédigé, il est vrai, son Evangile qu'au soir de sa vie, vers la fin du premier siècle. Mais, comme il l'affirme, à maintes reprises, le Verbe de vie dont il parle, il l'a vu de ses yeux, il l'a entendu de ses oreilles, il l'a touché de ses mains ; et c'est celui-là qu'il a prêché à sa manière dès le lendemain de Pentecôte, en accord avec les autres témoins. C'est le Jésus que Paul a dans l'Eglise primitive appris à connaître, à aimer, à adorer. Entre le Jésus du quatrième Evangile et celui des épîtres de Paul, la ressemblance en effet est indéniable. De part et d'autre, c'est le Seigneur. C'est l'Homme-Dieu, qui, suivant un mot célèbre, a, sans gêne comme sans fatuité, un pied dans les deux mondes, le monde de l'homme, et le monde de Dieu. Verbe Divin, qui préexistait

avant de revêtir notre chair. Egal de Dieu, qui en avait toutes les prérogatives et les attributs, et qui s'en est dépouillé pour paraître « en la figure de l'homme ». Messie, qui est vraiment l'héritier des promesses, et qui est venu pour sauver Israël, mais qui, Fils Unique du Père, a été donné par lui à tous les hommes, et qui, rejeté par son peuple, devient le Messie des nations. Fils de David, qui a un royaume, mais un royaume qui n'est pas de ce monde. On pourrait mettre en parallèle les textes de Jean et les textes de Paul. Des deux côtés, c'est le même Jésus. Les deux apôtres en parlent quasi dans les mêmes termes. L'un des plus frappants, et qui leur est spécial, est assurément celui de Vie, soit qu'ils l'appliquent à Jésus lui-même, soit qu'ils l'appliquent à son message. Le mot revient à chaque ligne sous le plume de saint Jean ; et la notion qu'il couvre inspire toute la christologie de saint Paul. Il semble que l'élève de Gamaliel et de la synagogue aurait dû plus volontiers faire usage de la métaphore du royaume de Dieu. Il n'en est rien. Le christianisme est avant tout pour lui une *vie*. De cette vie, le Christ est la source, le type, et la fin. Avec Lui il faut mourir, pour renaître avec Lui. Il est le Temple, dont nous sommes les pierres ; le Corps, dont nous sommes les membres. Vivant là-haut d'une vie glorieuse, Il vit ici-bas d'une vie mystique, qui s'accroît et se développe ; nul ne vit qui n'a d'abord été agrégé à ce Vivant. Cette doctrine, si ample et si neuve, saint Paul ne l'a pas forgée de toutes pièces. A peine en trouverait-on quelques traces dans les catéchèses dont les évangiles synoptiques nous ont conservé le thème habituel. Il est donc nécessaire d'en admettre une autre, d'où relève la théologie de Paul. Que peut-elle être sinon celle qui rappelait l'entretien du Sauveur avec Nicodème, le discours sur le Pain de vie à Capharnaüm, la parabole du Bon Pasteur ou l'allégorie de la Vigne, les suprêmes allocutions et la prière du Cénacle, le soir du Jeudi-Saint, en un mot, le catéchèse de l'apôtre Jean, dont le quatrième Evangile est le dernier écho !

Ainsi la foi de Paul qui est la foi de Jean, et qui est la foi chrétienne, n'est pas née dans le cerveau de Paul d'une spéculation dont il ne serait possible d'expliquer l'origine ni par la formation rabbinique de l'apôtre, ni par le milieu où il a vécu. Elle est née d'un fait, de la prédication et de la vie de Jésus, telles qu'elles sont racontées dans saint Jean. On l'a dit : saint Paul et saint Jean, loin d'être les initiateurs d'un mouvement doctrinal inexpli-

cable, ont été « dominés par quelqu'un de plus grand qu'eux qui « s'était imposé à leur foi en même temps qu'à la foi commune « des fidèles[1] ».

Voilà ce dont le quatrième Evangile témoigne avec évidence, et pourquoi il convient de s'en servir sans timidité pour étayer notre foi.

*
* *

Que si l'on cherche ce que la religion chrétienne apportait de singulier et de nouveau dans le monde, et ce qui lui est encore essentiel aujourd'hui, on a vite fait de le découvrir dans saint Jean comme dans saint Paul. D'emblée, elle est placée hors des vieux cadres. C'est le vin nouveau auquel les outres qui ont servi jusque-là ne peuvent plus suffire. Le Dieu qui vient de se révéler, ne peut se contenter de rites et d'encens : il n'a rien, tant qu'il n'a pas les cœurs. Ce qu'Il apporte est esprit et vie ; et c'est aux sources de la vie qu'il veut s'introduire et régner. C'est là où l'homme pense, délibère, décide et choisit, que ce Messie entend faire écouter ses exigences et communiquer aussi les richesses spirituelles dont il est le dépositaire : « Je suis la voix, la vérité et la vie » Toutes les prescriptions du Lévitique et de la synagogue, les commandements eux-mêmes, émanés du Sinaï ou de la conscience, viennent ici se confondre en une loi unique, qui domine toutes les autres, les abroge ou les absorbe, les remplace ou les inspire : tout quitter pour Jésus, aimer Jésus, se rendre semblable à Jésus. Pour le juste qui vit de la foi en Jésus, il n'y a plus de loi, dit saint Paul[2]. Et saint Jean : « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle. Qui refuse de croire n'a pas la vie : la colère de Dieu est sur lui et y demeure[3]. »

Telle est la religion nouvelle. Jésus-Christ n'en est pas seulement le Fondateur : Il en est le centre. Il n'en expose pas seulement les dogmes : Il est lui-même la vérité à laquelle il faut croire. Il n'est pas seulement celui à qui est dévolue l'autorité : Il est le Maître, qui y commande. Il n'est pas seulement celui qui institue un nouveau sacerdoce, en consacre les autels, et en désigne les victimes :

1. Lebreton, *Op. laud.*, p. 430.
2. I Tim., 9.
3. Jo. III, 36.

Il est lui-même le prêtre, l'autel, la victime, l'agneau de Dieu qui s'immole, le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis : « Personne ne me l'ôte, mais je la quitte de moi-même[1]. »

C'est la vraie religion de l'esprit : tous les hommages y vont en Jésus-Christ à Dieu même. Rien n'y est nécessaire, rites, formules, sacrements, église, que l'amour vrai de Jésus ne puisse, au besoin, le suppléer ; le baptême y pourra être de désir ; et la manducation du corps du Christ, une manducation exclusivement spirituelle. « C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien[2]. »

Mais c'est aussi une religion d'autorité : le caprice, la fantaisie, le libre examen ne peuvent rien contre elle. Qu'ils viennent de Renan, de J.-J. Rousseau, ou de Tolstoï, paradoxes libertins, effusions sentimentales, prêches humanitaires ou puritains, rien ne peut énerver la parole de Dieu que Jean nous fait entendre. Tout le long du quatrième Evangile, Jésus s'affirme. A toutes les questions qu'on lui pose sur lui-même, il répond : « C'est moi. » A la femme de Samarie qui demande où est le Messie, à l'aveugle-né qui lui demande s'il est le Fils de Dieu, aux soldats qui cherchent Jésus de Nazareth, à Pilate qui l'interroge s'il est roi, Jésus répond sans tergiverser : « C'est moi, je le suis. » Il appelle, en témoignage de sa véracité, ses œuvres, son Père, les Ecritures. Sa chair est une *vraie* nourriture ; son sang, un *vrai* breuvage. Ressuscité, il n'est pas une ombre, ni un fantôme : « Porte ton doigt ici, et regarde mes mains, dit-il à saint Thomas, l'incrédule ; approche ta main, mets-la dans mon côté[3]. » Jésus arrache des aveux. Il oblige à renoncer aux réticences et aux tergiversations. Il faut avec lui prendre parti ; être pour lui, ou contre lui.

*
* *

L'incrédule n'a plus qu'une ressource : récuser toute autorité au quatrième Evangile, afin d'abolir, s'il est possible, le témoignage que se rend à lui-même le Verbe fait chair. Ainsi ont fait les Princes des Prêtres, et pire encore. Résolus à ne pas s'incliner devant les affirmations du Christ, ils s'obstinèrent à ne pas les comprendre. Ils les traitèrent de blasphèmes. Ils appelèrent œuvres du diable les œuvres de Dieu, et reprochèrent de violer le sabbat à

1. Jo. X, 18.
2. Jo. VI, 64.
3. Jo, XX, 27.

Celui qui guérissait les malades par la vertu d'en-haut. Ils n'échappèrent pas pour autant à la condamnation. « Si vous étiez aveugles, leur disait Jésus, vous n'auriez pas de péché. Mais, puisque vous dites : Nous voyons, votre péché demeure[1] ». Rien ne vous excuse. Vous vous condamnez vous-mêmes.

Tel est le duel dont les péripéties se déroulent à travers les chapitres de saint Jean, et dont l'actualité formidable est encore sous nos yeux. Dieu et Satan, le Bien et le Mal, la lumière et les ténèbres, la vérité et le mensonge s'y affrontent ; et, de chaque côté, les hommes viennent se ranger sous l'une ou l'autre des deux bannières. C'est plus que deux armées : ce sont deux races, qui ont chacune leur père ; il y a les fils de la Lumière, et les fils des Ténèbres. Une sorte de grandeur tragique les enveloppe. On suit avec effroi les discussions passionnées qui accompagnent la guérison du paralytique, de l'aveugle-né, ou celle que suscite la présence inopinée de Jésus à la fête des Tabernacles. On dirait qu'une force irrésistible entraîne les acteurs. C'est que tout a été prédit, l'évangéliste prend soin à maintes reprises de le signaler. Rien dès lors ne peut empêcher ce qui a été prédit d'être réalisé. Non certes que les hommes ne soient pas libres. Mais l'usage qu'ils font de leur liberté a été prévu et engagé en quelque sorte, à l'avance, dans un plan qui les déborde et qu'ils exécutent à leur insu et même contre leur gré. Ni Judas ni Pilate, ni les princes des prêtres ne savent exactement tout ce qu'ils font. Cette ignorance d'ailleurs ne les excuse pas ; car elle est faite d'aveuglement volontaire. Mais la Providence divine utilise à ses fins, à elle, la perversité des méchants. « Il est expédient, dit Caïphe, qu'un seul meure pour tout le peuple. » Il prophétise sans le savoir. Judas ne pense qu'aux trente deniers, salaire de sa trahison. Il accomplit les Écritures qui ont annoncé les gestes de « l'enfant de perdition ».

Nul plus que le quatrième Evangéliste ne donne la sensation terrifiante de ce qu'il y a d'inexorable dans la destinée des hommes, à qui il est loisible de désobéir à Dieu et de le mépriser, mais non pas de se soustraire à ses décrets. L'histoire à laquelle saint Jean nous fait assister prend dès lors à l'égard de tous les vivants le caractère d'un avertissement et d'une menace. Les acteurs n'en sont plus d'hier : ils sont d'aujourd'hui. Nous les avons

1. Jo, IX, 41.

sous les yeux. La vie du Fils de l'homme est un drame dans lequel toutes nos vies sont irrévocablement engagées. « C'est maintenant le jugement du monde[1] », c'est dès maintenant que se fait le jugement du monde. Il est déjà commencé. Le Fils de l'Homme n'est pas venu, il est vrai, pour juger. Mais il est l'occasion d'un jugement qui est à chaque instant imminent.

En effet, il est la Voie, la vie et la vérité ; à la vérité, il rend témoignage. Or voici qu'il se manifeste ; il paraît tout à coup sans qu'on l'attende, à l'heure de midi, le soir, le matin, au chant du coq, comme jadis au puits de Jacob, à la fête des Tabernacles ou de la Dédicace, aux abords du temple, ou le vendredi saint devant Pilate. Amené par des événements, en apparence fortuits, il contraint ceux qu'il surprend à faire des choix, et à découvrir le fond de leurs cœurs. En prenant en effet parti pour ou contre lui, ce n'est pas lui qu'ils condamnent ou qu'ils absolvent. C'est la Vérité, c'est la Justice, c'est Dieu lui-même, qui, par des chemins inattendus, se fait traduire à leur tribunal, et leur arrache un verdict en les obligeant à faire l'aveu de leurs préférences secrètes. Au repas de Béthanie, chez Simon, Jésus s'assied comme d'aventure. Il ne réclame nul hommage ; personne ne paraît disposé à lui en refuser. Mais l'amour a parlé au cœur de Marie, sœur de Lazare ; elle vient briser le vase de ses parfums précieux sur les pieds du Maître. Des disciples murmurent ; Judas s'indigne : il a l'air de s'apitoyer sur les pauvres qu'on aurait pu soulager. Peut-être se fait-il à lui-même illusion. En réalité, il fait l'aveu de son avarice ; il révèle qu'en son cœur, entre Jésus et Mammon, il a fait son choix, tout comme Marie a fait le sien. L'histoire a enregistré les deux gestes. Marie et Judas ont eux-mêmes prononcé leur verdict : Jésus n'a paru en quelque sorte que pour le provoquer

Ainsi l'histoire, sous la plume de Jean, s'illumine d'étranges clartés. Ce n'est plus un chaos d'aventures, que fait éclore le hasard. Les événements sont mobilisés au service d'un Chef qui les gouverne. Saint Jean a vu cela, et nous le fait voir. Mieux placé que les rédacteurs des Evangiles synoptiques et des Actes, il a pu embrasser d'un coup d'œil le premier siècle de l'ère chrétienne, et ramasser en quelques traits le sens qui s'en dégage. Caïphe, Pilate, les Princes des prêtres, que sont devenus ces fan-

1. Jo. XII, 31.

toches qui se croyaient hier les maîtres de l'heure? Le sang du Juste qu'ils ont appelé sur eux en ricanant est lourdement retombé sur leurs têtes et celles de leurs enfants. Le Fils de l'Homme n'a point reparu, il est vrai, sur les nuées, autrement que par sa justice. Mais, porté par d'autres messagers, il s'en est allé à travers le monde ; il a abordé sur des rivages où on ne l'attendait pas ; et son histoire recommence. Il est toujours en « figure d'homme » dans son Eglise, et il déroute la sagesse des superbes. Schismes, hérésies, persécutions lui font cortège, afin de contraindre chacun à prendre parti. La lutte se fait sur la place publique. Les péripéties en retentissent par tout l'univers. Nul ne peut plus guère s'y soustraire. Tantôt c'est au nom de la politique, tantôt c'est au nom de la science et du progrès, qu'on s'assemble autour de Jésus, toujours présent dans son Eglise, et qu'on lui demande ce qu'Il est. « Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens? Si tu es le Christ, dis-le-nous ouvertement[1]. » Pas plus que le Christ lui-même, son Eglise véritable ne se dérobe à la question qu'on lui pose. Elle aussi n'est pas venue pour juger le monde. Comme le Christ, elle donne à chacun l'occasion de prononcer le verdict dans sa propre cause. Hoc est autem judicium : la lumière est venue en ce monde, et des hommes lui ont préféré les ténèbres ; car leurs œuvres étaient mauvaises[2]. Au delà des métaphysiques et des argumentations, le problème de la foi se décide au fond des cœurs. Là s'élabore et se consomme le mystère des destinées individuelles. Et il convient que ce soit là : car, seuls en définitive, les oui et les non qui sortent de nos cœurs nous appartiennent. Il convient aussi que ce soit sans tarder. « Ce que tu as à faire, fais-le vite[3]. » Les plans de Dieu nous pressent. Tandis que le passé engendre le présent, le présent est déjà gros de l'avenir. « Le Maître est là, et il t'appelle[4]. » Celui qui nous donne le temps nous l'arrache. Pendant que nos vies se meuvent dans l'éphémère et s'y écoulent en apparence, nos choix à chaque instant y enregistrent de l'irrévocable ; chacune de nos attitudes à l'égard du Verbe tend à fixer celle que nous conserverons pour l'éternité. « Et je sais que son commandement est la vie éternelle[5]. » Tout dans le gouvernement divin se hâte vers la vie éter-

1. Jo. X, 24.
2. Jo. III, 19.
3. Jo. XIII, 27.
4. Jo. XI, 28.
5. Jo, XII, 50.

nelle. Nous sommes tout entiers à la minute qui passe ; mais elle, de par Dieu, est déjà pleine de ce qui ne passera plus.

***

Tandis que le quatrième Evangile ouvre ainsi devant nos yeux ces perspectives incommensurables, le Jésus dont il fait l'histoire demeure à notre taille. Nous l'avons en quelque sorte sous la main. « Et il a habité parmi nous. » Invité à des noces dans une bourgade, il prend place parmi les convives. On le rencontre à Sichar, au bord du puits, fatigué de la route qu'il a faite sous le poids du jour. Les disciples le retrouvent là en train de causer avec une femme de Samarie. Il reçoit pendant la nuit un docteur de la loi qui veut avoir avec lui un entretien secret, tandis qu'il se laisse interpeller en public par l'homme de la rue. Tout le monde connaît le village d'où il est sorti, et le père et la mère auprès desquels il a passé son adolescence. Les gens de sa parenté le gourmandent de ne pas faire plus de prodiges pour attirer l'attention. Il se cache quand les amis du sanhédrin ramassent des pierres pour le lapider. Marthe et Marie n'hésitent pas à le faire prévenir sans façon, lorsque leur frère est malade ; et il se rend en effet à Béthanie. Au cénacle, la veille de sa mort, il permet à Jean, durant le repas, de s'appuyer sur sa poitrine. Il ne se dérobe à aucun service : il rend les plus onéreux comme les plus modestes. La Passion, où l'évangéliste a soin cependant de relever les traces de la toute-puissance divine, conserve un caractère de franche et profonde humanité. Jésus répond au Grand Prêtre et même au valet qui vient de le frapper sur la joue. Avec Pilate, il est indulgent ; il fait effort pour redresser cette conscience qui fléchit ; il ne se réfugie dans le silence qu'au moment où le procurateur s'abandonne lui-même aux capitulations définitives. Le cri que lui arrache la soif, et le suprême échange qu'il fait entre son disciple et sa mère, du haut de la croix, achèvent d'imprimer à sa physionomie ce trait d'exquise et frémissante sensibilité, auquel il faut bien reconnaître l'un des nôtres et le type le plus accompli de notre race. « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. »

« Verbe, chair » : tel est le contraste que saint Jean se plaît à relever tout le long de son Evangile. C'est le mystère de l'Homme-

Dieu. Que si en terminant on en cherche la clef, le livre sacré ne la livre pas. N'est-ce pas assez de nous avoir révélé, avec l'autorité irrécusable du témoin qui a vu et touché, que le Verbe de vie qui est venu pour nous sauver est vraiment homme, et qu'il est vraiment Dieu. A défaut du « comment », nous savons d'ailleurs « pourquoi » ce mystère a été fait.

Au début du chapitre XIII, au moment de raconter la scène du lavement des pieds, avant de ramasser en quelques lignes toutes les grandeurs de Jésus, « Sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains, et qu'il était sorti de Dieu, et qu'il retournait à Dieu[1] » ; et, d'autre part, toutes les attitudes que, maître et serviteur, Jésus va prendre avec ses disciples. « Il se leva de table, déposa ses vêtements, et, ayant pris un linge, il s'en ceignit ; et il se mit à laver les pieds de ses disciples » ; avant de grouper, en un sublime raccourci, tous les traits qui expriment l'Homme-Dieu, l'Evangéliste a dit le « *pourquoi* » de l'insondable mystère, ce qui doit rendre compte, en dernière analyse, de toutes les démarches du Verbe Incarné, de sa doctrine et de sa vie, de tous les contrastes irréductibles de sa figure mystérieuse : « ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. »

Dieu a aimé les siens.

Tel est le dernier mot de la religion, qui nous a été révélée et proposée dans l'Evangile selon saint Jean. C'est aussi le dernier mot de la religion catholique, qui accepte cet Evangile, dans sa lettre et son intégralité, comme l'expression de sa propre foi : c'est la suprême réponse au pourquoi de la Révélation, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, du Sacrifice de la Messe, du paradis et de l'enfer, du conflit entre le Bien et le Mal, la Vérité et le mensonge, les enfants de la lumière et les enfants des ténèbres ; c'est le dernier mot de tous nos dogmes. « Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru[2] » ; nous, les disciples du Christ, nous avons cru que Dieu est charité. Voilà le suprême argument de notre foi. Si le Dieu, auquel nous en adressons l'hommage, n'était que raison, peut-être pourrions-nous encore lui opposer des raisons. Mais il est amour, « Dieu est charité, Il nous a aimés le premier ». Il n'est point d'usage qu'à l'amour la raison demande ses raisons.

1. Jo. XIII, 3, 4, 5.
2. I Jo. IV, 16.

Quand l'amour vient de si haut et qu'il est si grand, c'est assez qu'il se manifeste. Sur les bords du lac de Tibériade, près de la barque chargée de la pêche miraculeuse, après le repas qu'il a préparé, lorsque le Seigneur demande à Pierre par trois fois : Pierre, m'aimes-tu ? Pierre, qui a renié le Seigneur, Pierre, le pêcheur de Galilée, que le Seigneur appelle à la plus merveilleuse des vocations sur la terre, n'a pas de questions à faire. Il n'a qu'une réponse à donner : « Seigneur, vous savez tout, oui, vous savez que je vous aime[1]. »

Ainsi l'amour qui explique nos attitudes à l'égard de la lumière et des ténèbres rendra compte de nos destinées, « les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, car quiconque fait le mal prend en aversion la lumière » ; l'amour est aussi la clef des gestes de Dieu. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné pour lui son Fils unique. » Saint Paul l'avait déjà dit. Mais ne convenait-il pas que la confidence nous en fût transmise aussi par l'apôtre qui reposa au Cénacle sur la poitrine de l'Homme-Dieu et contempla au Calvaire l'eau et le sang suintant du côté entr'ouvert ? Rien ne pouvait égaler le témoignage du disciple que Jésus aimait et qui a pu dire : « Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est véridique ; et celui-là sait qu'il dit la vérité afin que vous aussi vous croyiez[2]. »

Tel est, en substance, le message du Quatrième Evangile. Homme de bonne foi, prends et lis.

Benoit Émonet.

1. Jo. XXI.
2. Jo. XIX, 35.

Jérusalem nouvelle

Le dernier fascicule du grand ouvrage topographique, archéologique et historique des PP. Dominicains de Jérusalem[1] nous apporte, avec les monographies de quelques monuments d'importance secondaire[2], une histoire monumentale de la ville sainte et l'introduction générale de ce vaste et savant ouvrage. Nous voudrions insister sur ces deux dernières sections, d'une portée plus générale et plus immédiatement apologétique que les minutieuses investigations historiques ou archéologiques consacrées à chaque sanctuaire. Elles sont plus accessibles aussi que ces patientes analyses, d'où surgit d'ailleurs la vision magnifique des édifices du IVe siècle, mais qu'il faut suivre pas à pas dans le texte bourré de chiffres et de références, sur les plans géométriques et les belles photographies, toutes choses qui nous manqueraient ici pour en parler intelligiblement.

Les pèlerins de tous les âges sont allés à Jérusalem « adorer le Christ aux lieux d'où l'Evangile commença à rayonner sur un gibet[3] », ils venaient y chercher en outre un frappant témoignage de la véracité des prophéties. Certes, la lecture d'un livre ne remplace pas un pèlerinage, mais nous y trouverons pourtant dans l'exposé des tribulations de la cité sainte, cette réalisation des menaces prophétiques, tombées, les dernières en date, des lèvres mêmes du Sauveur, et nous y puiserons aussi une connaissance des lieux saints, qui ne demeurera pas stérile. Même si elle doit rester

1. *Jérusalem*, t. II. *Jérusalem nouvelle*, par les PP. Hugues Vincent et F.-M. Abel, O.P., IVe fascicule, Paris, 1926 (Gabalda).

2. La Probatique, le Sanctuaire de la Nativité de la Sainte Vierge, Sainte Anne, Saint Etienne, Le Tombeau de la Sainte Vierge, les chapelles de la vallée du Cédron, de Silvé, de Gê Hinnom. L'église primitive de Gethsémani.

3. S. Jérôme, Ep. 46, 9. Cité p. 897.

purement théorique — car tout le monde ne va pas de nos jours, malgré les facilités modernes, en pèlerinage outre-mer — elle sera une véritable « démonstration évangélique », l'authenticité des lieux saints touchant de près à l'Evangile, témoins matériels de la vie sur terre du Verbe fait chair.

Sans doute la foi ni la piété n'ont besoin de tout cet appareil scientifique, et la ferveur des pèlerins d'antan, de ceux d'aujourd'hui encore, s'est passée d'un contrôle minutieux d'archéologie et d'histoire, mais il est bon pourtant, ne serait-ce que pour « ceux du dehors », aux yeux de qui nous devons être irréprochables, il est bon de vérifier que notre dévotion, tout au moins sur les points essentiels, ne s'est pas égarée sur de fausses pistes ; et si, cherchant l'origine de cette pieuse vénération, nous pouvons remonter jusqu'aux temps apostoliques, quelle joie de constater une fois de plus que le récit évangélique n'est pas un conte en l'air, un mythe, je ne sais quelle invention romanesque, mais une histoire « terre à terre », si j'ose dire, enracinée dans le sol et qui y a laissé des traces.

*
* *

« Jerusalem mirabilis,
« Urbs beatior aliis,
« Quam permanes optabilis
« Tota desiderabilis ! »

Ces humbles vers d'un chant de croisé expriment bien l'attirance, la fascination de la Ville sainte. Aimée d'amour vrai dans les anciens temps (que de textes de psaumes reviennent à la mémoire !) Jérusalem, la Jérusalem de pierres, celle qui est bâtie en ce monde, a été plus aimée encore depuis que, non loin de ses murs, le Christ a été crucifié. Ville misérable pourtant, sans cesse prise et reprise, mise à feu et à sang ; vrai personnage de tragédie antique poursuivi par le destin, elle voit se réaliser en elle tous les oracles accablants. Même pour les chrétiens, nouvel Israël, elle n'est pas une demeure de paix, — il est vrai qu'ils ne doivent pas avoir ici-bas de cité permanente. Cependant : réalisation de prophéties encore, elle attire tout à elle, patrie de tous les peuples, ils affluent vers la montagne de Sion, point rebutés par les longues pérégrinations, même s'ils ont la perspective, arrivés au but, d'avoir à subir les

vexations des infidèles. Le village dévasté par la guerre voit, après la tourmente, revenir à lui ses habitants, mais peu de ruines ont été aussi chéries que celles de la cité sainte, et leur histoire vient compléter cet argument prophétique, de tous temps revendiqué par la religion chrétienne, et que ses adversaires essaient vainement encore d'éluder.

Après la destruction de l'an 70 par les armées de Titus[1] et celle de 135 lors de la révolte de Bar Kochébas, Jérusalem relevée d'abord à l'état de camp militaire, puis de colonie romaine, devient avec Constantin la ville sainte du monde nouveau. Du IVe au VIIe siècle, elle jouit d'une paix à peu près parfaite, la vie chrétienne y fleurit, de somptueux édifices s'y élèvent, de magnifiques liturgies s'y déroulent, les pèlerins accourent de plus en plus nombreux ; période de splendeur que nous ne retrouverons plus jamais. Après quoi, les tribulations recommencent.

En 614, les Perses s'emparent de la ville, pillage, massacre, incendie sont le paiement de la résistance. Les morts se chiffrent par milliers (de 35 à 90.000 selon les textes), de nombreux habitants sont emmenés captifs et parmi le butin se trouve la relique de la vraie croix ; quant aux églises, les Juifs se chargent de démolir celles que l'ennemi a laissées debout. Treize ans après, l'envahisseur évacue le pays, et tout de suite les survivants commencent l'œuvre de restauration. Modeste, higoumène du couvent de Saint-Théodore, qui va succéder au patriarche Zacharie mort en captivité, s'applique à relever jusqu'aux moindres chapelles. Il est aidé dans son travail par l'empereur Héraclius, qui peut, en 630, rapporter la vraie croix reprise aux Perses, encore scellée dans son reliquaire.

Mais en 637, voici d'autres ennemis aux portes de la ville. L'expérience désastreuse de 614 amène l'évêque Sophrone à traiter avec le calife Omar ; il en obtient des conditions acceptables et Jérusalem tombe aux mains des Arabes. Cette fois, les édifices chrétiens sont respectés, les musulmans réclament seulement l'emplacement de l'ancien temple dont ils vont faire un de leurs sanctuaires[2], et les premiers temps de cette nouvelle période sont assez

1. Jérusalem nouvelle. Livre VI. Histoire monumentale de Jérusalem. De Titus à nos jours, p. 875 à 1006.

2. L'œuvre d'Omar sur l'esplanade du Temple consista en un simple déblaiement et dans l'érection d'une mosquée de bois dans la région Sud du

paisibles. Peu à peu, les relations se tendent, entre chrétiens, juifs et musulmans ; au VIII[e] siècle déjà les pèlerinages sont devenus difficiles, le pays n'est pas sûr et les chrétiens sont vexés de mille manières. En 796, une bande de Bédouins dévaste la laure de saint Sabas et massacre les moines ; en 846, un certain Abou Harb envahit la ville et pille les lieux saints. Délaissés par les empereurs byzantins impuissants, les chrétiens s'adressent aux Carolingiens, et les tractations qui suivirent, entre ceux-ci et les califes, les soulagèrent momentanément. Malgré les lourds impôts qui continuèrent à peser sur eux, et grâce aux secours de l'Occident, ils purent pendant le IX[e] siècle presque entier vivre à peu près dans la paix.

Au X[e] siècle, les empereurs germaniques ne savent plus continuer l'action de Charlemagne, l'affluence à Jérusalem des pèlerins musulmans détournés de la Mecque par l'insécurité des routes et, comme toujours, la jalousie des juifs, multiplient les causes de conflit. De nouveau les chrétiens sont opprimés. En 935, une mosquée est bâtie dans l'atrium du Saint Sépulcre sous prétexte qu'Omar a prié en ce lieu. En 938, la grande procession des Rameaux s'achève en bagarre, l'Anastasis est livrée au pillage et subit un commencement d'incendie. En 966, Musulmans et Juifs mettent de nouveau le feu à la sainte basilique et massacrent le patriarche. Enfin, après quelque répit, c'est de 1008 à 1020 la persécution de Hakem et la destruction systématique des édifices chrétiens.

L'aide des empereurs de Constantinople vers lesquels se sont tournés les persécutés, leur permit de relever le Saint Sépulcre (1027-1048) et quelques autres bâtiments. Malgré cela, la situation n'est pas brillante, les fidèles sont en butte à des tracasseries incessantes ; ils paient des impôts vexatoires qui les appauvrissent ; le tracé d'une nouvelle enceinte laisse d'abord hors des murs le sanctuaire de la Sainte Sion, puis cette église et les ruines de bien d'autres servent de carrière de pierres pour la construction de ces fortifications. Enfin, en 1065, grâce à Constantin Monomaque, les chrétiens obtiennent l'autorisation d'habiter un quartier spécial entouré de murs où ils seront plus tranquilles, et c'est à l'abri de cette muraille qu'ils échappèrent aux atrocités que les Turcs firent subir aux

quadrilatère. Cet édifice subsista jusqu'au VIII[e] siècle. La rotonde que nous appelons aujourd'hui « mosquée d'Omar » et qui est exactement « le dôme de la Roche », fut élevée de 687 à 691, pour abriter la roche sainte qui passait pour avoir supporté l'arche d'alliance et dans la direction de laquelle Mahomet avait prié. *Ibid.* p. 933. Une autre tradition en fait une pierre d'un ancien autel des holocaustes (Dict. de la Bible, T. 1[er], col. 1270).

autres habitants, lorsqu'ils prirent Jérusalem en 1070. Ces nouveaux envahisseurs furent d'ailleurs peu après chassés par les Arabes et c'est à eux que, quelques années plus tard, les croisés enlevèrent la ville. (7 juin 1099).

Pendant toute la durée du royaume franc, on a beaucoup bâti en terre sainte. Ce qui reste des constructions civiles ou militaires est peu de chose, mais la physionomie actuelle des Lieux Saints, à commencer par le Saint Sépulcre, date d'alors. Les monuments antérieurs disparus ou réduits à l'état de vestiges intégrés dans des ensembles plus vastes n'apparaissent plus aux regards ; quant aux siècles qui ont suivi, ils n'ont apporté aux édifices médiévaux que des modifications d'ordre secondaire. Cette activité n'eut cependant pas même un siècle à s'exercer, le 2 octobre 1187, Saladin entrait dans la ville sainte. Une énorme rançon, 14.000 insolvables emmenés captifs en Egypte, le reste des chrétiens expulsés vers la Syrie, furent les conditions, à tout prendre assez douces, de la capitulation. La mosquée de la Roche, devenue pour un temps l'église des Templiers, revint à sa destination première ; le Saint Sépulcre d'abord fermé fut ensuite rouvert aux chrétiens, tant à ceux qui moyennant une taxe spéciale avaient pu demeurer sur place, qu'aux pèlerins qui après la trêve de 1192 affluaient de nouveau ; mais on ne pénétrait dans l'auguste sanctuaire qu'au prix de droits d'entrée exorbitants. Les murs de la ville, d'abord relevés (et toujours au détriment d'édifices chrétiens, le monastère bénédictin et N.-D. de Josaphat en particulier), furent abattus peu après, crainte de les voir tomber aux mains des croisés. On les releva, pendant la trêve de dix ans conclue entre Frédéric II et le Soudan d'Egypte, mais au bout de ce temps, encore incomplets, ils furent détruits.

En 1243, nouveau traité, les mosquées du Temple redeviennent églises ; mais l'année qui suivit, les Turcs Kharesmiens fuyant devant les Mongols appelés par l'Egypte prennent d'assaut la ville, tuent, pillent et brûlent, comme de coutume ; puis ils se joignent à l'armée égyptienne, les forces franco-syriennes sont défaites à Gaza et Jérusalem retombe sous la domination arabe. Malgré les grands travaux des premiers Mamelouks, elle décline, les temps sont toujours troublés. En 1300, visite des Mongols, les scènes de pillage, de tuerie, d'incendie se renouvellent, mais c'est là le dernier épisode sanglant de cette histoire tragique. Pour autant le sort des chrétiens n'est pas plus assuré, objet quelquefois de mesures

favorables, le plus souvent de vexations, ils demeurent toujours soumis à de lourds impôts.

Il faut signaler, entre 1322 et 1335, la concession aux Frères Mineurs des bâtiments du Cénacle et du droit d'officier au Saint Sépulcre, à la grotte de Bethléem et au tombeau de la Sainte Vierge, les autres confessions chrétiennes avaient acquis des droits semblables ; puis brusquement, en 1452, un rescrit du sultan Djaqmaq enjoint de démolir toutes les constructions récemment élevées par les chrétiens.

Le XVI^e^ siècle vit, sans grands changements, la puissance ottomane remplacer la suzeraineté des Mamelouks et enfin « le 9 décembre 1917, le dernier représentant de la domination turque s'enfuyait précipitamment de Jérusalem libérée par la victoire du général Allenby ». C'était le 30 décembre 1516 que Sélim I^er^ était entré dans la ville, depuis lors, à part le règne de Soliman le Magnifique (1520-1566), où furent entrepris d'importants travaux de fortification et d'aménagement urbain, à part les gouvernements favorables aux étrangers de Mohammed Aly et d'Ibrahim Pacha (1831-1840), qui mirent fin aux insolences des musulmans indigènes aussi bien qu'aux lourdes taxes qui frappaient les pèlerins ; l'histoire de ces quatre siècles n'est plus que celle d'un long déclin, « c'est en définitive au XVI^e^ siècle que s'arrête l'histoire de la Jérusalem nouvelle ».

*
* *

Cette histoire n'occupe dans le livre des PP. Abel et Vincent qu'une place relativement restreinte. A vrai dire, elle n'est qu'un cadre, cadre indispensable, sans lequel nous saisirions mal la physionomie de chacun des monuments étudiés ailleurs en grand détail. Elle est une préparation à la solution du problème que nous allons aborder, sans le traiter à fond pour chacun d'eux : Quelle est la valeur des traditions relatives aux Lieux Saints ?

Pendant les siècles que nous venons de parcourir rapidement, assez de textes[1] nous renseignent pour que nous puissions, la plupart du temps, contrôler l'exactitude de la transmission des souvenirs, rectifier au besoin les déviations qui ont pu se produire, soit aux époques troublées comme celle de Hakem, soit en des temps trop prospères, où les sanctuaires, loin de disparaître, se multiplient

1. Introduction, p. XXIX.

sur la foi d'interprétations savantes de noms, légendes, vestiges ou textes. Somme toute, nous retrouvons sous la plupart des édifices actuels leurs ancêtres des IVe, Ve ou VIe siècles. Nos lieux saints sont bien les mêmes que ceux de Constantin, d'Eudocie ou de Théodose, et ce n'est pas un mince résultat que de pouvoir se reposer sur cette certitude. Nous ne pouvons ici suivre dans leur détail chacune des démonstrations particulières, il nous faut dire au moins toute l'admiration que commande le travail minutieux, sagace et prudent des savants dominicains. Leur ouvrage, digne des traditions de l'Ecole biblique de Jérusalem, fait honneur à l'archéologie française et à la science catholique.

Mais ces édifices byzantins, retrouvés au prix de tant d'efforts et d'ingéniosité, que marquent-ils exactement, que valent les traditions qui ont fixé leur emplacement ? C'est là le problème à résoudre et qui peut nous mener jusqu'aux jours mêmes de la Passion, de la Résurrection ou de la Pentecôte. Malheureusement pour ces trois premiers siècles, pleins de questions passionnantes, les éléments positifs de solution manquent le plus souvent et l'on est réduit aux conjectures pour relier les quelques indices qui ont échappé au temps rongeur. Malgré ce défaut d'absolue certitude, la réponse qu'on peut donner est des plus satisfaisantes.

« La tradition des lieux saints n'est pas un bloc uniforme, de cohésion absolue ; elle exige, au contraire, un discernement appliqué[1] », et de ce discernement, mis en œuvre tout au long du livre, l'introduction nous donne des exemples. Tout d'abord, on groupera les lieux saints en trois catégories : « Sites et monuments : 1° évangéliques proprement dits et relatifs à N.-S. ; 2° en relation secondaire avec l'Evangile, tels les lieux de la Nativité et de la Dormition de la Sainte Vierge ; 3° en relation indirecte seulement avec l'ère apostolique, par exemple, le martyrium de S. Jacques ou celui de S. Etienne. » Cette classification porte la marque du XXe siècle, mais elle dut être, implicitement, celle des chrétiens du premier âge. Même au XIIe siècle, où l'on eut plus que jamais semble-t-il le goût des plus infimes reliques, c'est avant tout le tombeau du Christ qu'on allait vénérer à Jérusalem. Le reste était un luxe, un passe-temps ,et c'est évidemment aux lieux de la première catégorie que les souvenirs se sont de tout temps le plus tenacement attachés. C'est

1. Enumération dans l'Introduction, p. XXXI.

à leur sujet que les traditions ont le moins varié, l'histoire des dix-sept siècles de la vie de la cité sainte, que nous avons déjà retracée, nous permet de l'affirmer avec quelque certitude pour les trois qui les ont précédés.

Il est vrai qu'on a tout d'abord nié, chez les premiers chrétiens, la pensée même d'attacher une importance quelconque aux reliques, aux souvenirs matériels, aux sites rappelant un fait religieux. Ceci par crainte du fétichisme, a-t-on dit, par souci d'un culte éminemment en esprit et en vérité, qu'il s'agissait de séparer bien nettement du paganisme. Mais cette allégation, si elle est fondée, est beaucoup trop systématique : elle procède de la préoccupation d'opposer la chrétienté primitive à l'Eglise, et pour le faire, elle méconnaît tout à la fois les lois élémentaires de la psychologie et les données positives de l'histoire.

Garder fidèlement un souvenir, — et comment le dépouiller de toute circonstance concrète, comment ne pas le rattacher aux objets matériels qui continuent d'exister et avec lesquels il est en connexion étroite, — ce n'est pas là fétichisme. Les témoins des faits évangéliques n'ont pas dû être tentés « d'investir d'un caractère superstitieux les sites où s'étaient accomplis sous leurs yeux les événements de la Rédemption », leur propre expérience les en préservait, et d'autre part, « à qui fera-t-on croire qu'ils aient pu s'en désintéresser au point de perdre de vue les endroits où le Sauveur avait prodigué ses enseignements et les miracles de sa bonté, le lieu où fut érigé le gibet de son supplice, le tombeau d'où il était ressuscité, le rendez-vous pour les recommandations suprêmes... » Le cadre ne peut pas être séparé du tableau, les détails circonstanciés du souvenir essentiel, c'est une exigence psychologique. « A moins de subir la hantise d'un préjugé, nul ne saurait donc dénier ce sentiment humain à la génération apostolique, s'il veut bien se rappeler surtout qu'au nombre de ces témoins de Jésus il y avait Marie sa mère, Jean son disciple préféré[1]... » et les sobres indications des évangiles, loin de prouver ce désintéressement des détails concrets que l'on voudrait nous faire admettre, attestent au contraire que l'on s'appliquait à conserver l'exact souvenir des lieux où s'étaient passés ces événements si concrètement enseignés à tout catéchumène. « Elles manifestent clairement [ces indications] la notation visuelle... de témoins oculaires familiarisés avec des monuments et

1. Introduction, p. XXIX.

des sites dont ils n'envisagent ni la transformation éventuelle, ni même assez l'ignorance chez le lecteur futur. » Il était entendu que l'auditeur de la catéchèse pouvait aller se renseigner auprès des témoins qui vivaient encore, et qu'on leur montrerait quand ils voudraient le lieu nommé « Gethsémani », ou le tènement appelé « le Crâne », et tout le reste que les écrits canoniques ne citent qu'en passant. L'Eglise primitive de Jérusalem a eu, de toute évidence, un enseignement relatif aux lieux saints, quelles chances a-t-il eues d'être transmis fidèlement par la suite ?

On sait que la tradition relative aux noms de lieux est remarquablement tenace ; plus ou moins modifiés par l'évolution du langage, traduits quelquefois dans un idiome tardivement importé dans le pays, ils restent invariablement fixés au sol et peuvent traverser les siècles. La tradition des faits, leur rattachement à tel ou tel endroit, ont beaucoup moins de certitude. Les interprétations populaires ou savantes déforment bien souvent le souvenir qui continue à se transmettre. « Toutes les fois qu'il ne s'agit pas de localisations essentielles, fondées d'ailleurs sur un site déterminé par une désignation explicite, ou sur un mouvement notoire..., toutes les fois qu'on est en présence d'une identification dont les éléments positifs ne dérivent pas directement des textes sacrés », la tradition n'a plus qu'une valeur très relative, et l'histoire du sanctuaire de l'Agonie montre qu'elle peut errer même sur des points importants, même quand, à l'origine, il y avait d'excellentes garanties pour qu'elle persévérât dans l'exactitude. Cependant on ne rejettera pas uniformément de semblables traditions : « si l'enquête n'y découvre aucun vice de raisonnement, si elle ne trahit à la source même aucune cause positive d'erreur, n'est-il pas d'élémentaire bon sens de recevoir, pour sa valeur humaine, ce témoignage beaucoup moins éloigné que nous des événements ». L'examen doit être poussé à fond pour chaque cas particulier, mais nous pouvons ici rechercher quelles conditions générales ont entouré la transmission des traditions locales au cours des premiers siècles.

Nous avons vu qu'après des catastrophes comme celles de 614 et de 637, ou en des temps troublés comme celui de Hakem, il y a eu des perturbations dans la localisation des souvenirs évangéliques : beaucoup de monuments détruits, d'autres trop éloignés pour être visités sans danger en ces époques d'insécurité, ont été rappelés par une simple chapelle, par un coin d'église, et c'est autour des édi-

fices principaux, de ceux surtout qui se trouvaient à l'intérieur de l'enceinte des murs que se sont « cristallisées » les dévotions secondaires. Dans tous les cas, la critique vient à bout de toutes ces déformations et l'on constate que les points essentiels de cet enseignement topique ont été fidèlement gardés. Il a dû en être de même auparavant, et si l'on peut prouver que les chrétiens n'ont jamais été longtemps absents de Jérusalem, surtout si l'on peut établir la continuité d'une hiérarchie ecclésiastique conservatrice du dépôt traditionnel et préservatrice d'erreurs graves, on sera en droit de présumer que les indications relatives aux sites évangéliques nous sont parvenues exactement.

Or, sauf pendant quelques années au voisinage de 70, et peut-être en 135, les chrétiens n'ont jamais fait défaut à Jérusalem. Inutile d'insister sur la période qui a précédé la première ruine de la ville ; une communauté florissante, malgré les persécutions qui de bonne heure l'éprouvèrent, demeura sur place jusqu'en 66. A ce moment elle émigra en Pérée pour éviter les malheurs qui allaient fondre sur la cité rebelle conformément aux prédictions du Sauveur. Après 70, certains passages de Josèphe pourraient faire croire à la désertion complète du pays[1] : tout aurait été détruit sauf une partie des murailles à l'Ouest et trois tours, conservées tant pour la défense du camp établi sur les ruines que pour témoigner de la puissance de l'ennemi vaincu. « Tout le reste de l'enceinte fut démoli par les sapeurs au point qu'il n'était plus permis à ceux qui venaient de croire qu'elle eût jamais été habitée. » Littérature ! Josèphe avait déconseillé la résistance et il joue quelque peu au prophète qui prend sa revanche de n'avoir pas été écouté. En d'autres endroits, il parle de vieillards et de femmes demeurés dans la ville et qui se lamentent sur l'emplacement du Temple ; une tradition qui persistait encore au IV^e^ siècle parle de sept synagogues échappées au désastre, ce qui, joint à d'autres indices, fait supposer que les quartiers les plus éloignés de l'enceinte sacrée n'avaient pas eu trop à souffrir. Il n'y eut pas à cette époque, comme en 135, de mesure interdisant aux habitants de revenir à leur ville, et les écrits, chrétiens ou juifs, conservent quelques traces de leur retour ; à défaut de textes d'ailleurs l'expérience de tous les temps, malheu-

1. P. 876. Les auteurs renvoient au liv. VII de la « Guerre judaïque ». Sur le rôle de Josèphe voir aussi : P. Lagrange. Le Messianisme chez les Juifs, p. 5 à 7.

reusement encore trop actuelle, montre avec quelle ténacité les gens reviennent à leur maison dévastée par la guerre ou tout autre cataclysme. Et de plus, conçoit-on un camp romain, du moins établi d'une façon permanente, sans toute une population connexe de cultivateurs, d'ouvriers et de marchands ? Ce qui partout ailleurs a été l'origine de villes parfois importantes, n'a pas dû, à Jérusalem, avoir pour résultat de faire de ce pays un désert.

Toujours est-il qu'en 135, lorsqu'Hadrien fonde la colonie d'Aelia pour effacer jusqu'au nom même de la ville rebelle, les lieux saints étaient vénérés des chrétiens. Il est certain qu'à Bethléem, l'empereur voulut faire cesser ce culte en installant dans la grotte de la Nativité un sanctuaire d'Adonis ; il ne réussit pas, et l'on peut penser que vers 150 les fidèles du Christ continuaient d'aller l'adorer au lieu de sa naissance, pénétrant pour cela sans scrupules dans le temple païen[1]. Y eut-il à Jérusalem un semblable parti pris de profanation ? C'est fort possible ; en tout cas, le sentiment chrétien fut profondément blessé de l'érection du temple de Jupiter. Les architectes d'Aelia durent bâtir d'autres édifices religieux que ce Capitole, les chrétiens n'ont guère retenu que celui-ci parce qu'il fut élevé sur l'emplacement traditionnel du Calvaire et du Saint Sépulpreuve que leur vénération s'était particulièrement attachée à ce lieu. On ne voit pas cependant qu'ils aient pénétré dans le sanctuaire païen pour y venir vénérer la sépulture du Seigneur comme ils faisaient à Bethléem, ils n'ont pas davantage essayé d'établir un autre centre de pèlerinage commémoratif du premier. Et pourtant on venait à Jérusalem ! Eusèbe[2] parle de foules qui venaient vérifier la ruine et la prise de la ville, adorer : en particulier sur le mont des Oliviers et à la grotte de Bethléem ; mais il ne dit rien du S. Sépulcre. Avait-on donc perdu le souvenir de son emplacement ? On l'a dit, on a prétendu que l'évêque Macaire aurait été bien en peine en 315 de prouver l'authenticité de la sépulture du Seigneur qu'il avait désignée ; il aurait inventé de toutes pièces une pseudo-tradition, doublement habile en cela : car en même temps qu'il enrichissait sa ville épiscopale, il faisait la cour

1. S. Justin. Dialogue, ch. LXXVIII. Protévangile de Jacques, ch. XVIII. Cf. PP. Abel et Vincent : Bethléem. Ch. Ier, p. 15 à 17

2. Démonstration évangélique, VI, 18^{23} — VII, 2^{14}. Ouvrage écrit avant l'édit de Milan, donc avant l'érection des basiliques constantiniennes de Jérusalem.

à l'empereur désireux de manifester sa foi nouvelle par d'éclatantes munificences.

Mais c'est là pure calomnie, rien de positif ne permet d'avancer pareille chose, bien au contraire, tout ce que nous pouvons connaître de cette affaire est favorable à la thèse traditionnelle. Pour que le principal édifice païen d'Aelia, son Capitole, ait été remis aux chrétiens, il a bien fallu que ceux-ci justifiassent qu'ils avaient été dépossédés sur son emplacement d'un lieu de culte ; la nouvelle législation, toute favorable aux chrétiens qu'elle fût, ne dépouillait pas pour cela arbitrairement les païens de leurs temples. Pour qu'on ait détruit de fond en comble l'important ensemble de constructions qui s'élevaient là en sorte qu'il n'en est pas resté un seul vestige, pas un seul fondement ; bien plus, pour qu'on ait attaqué, comme on l'a fait, la roche sous-jacente, abaissant ainsi le niveau du sol et se privant par là d'un socle avantageux pour la belle ordonnance de l'œuvre architecturale future ; pour tout cela, il a fallu qu'on ait de bonnes raisons et qu'on ait bien connu l'existence de cette grotte sépulcrale qu'on allait ainsi chercher au prix de tant d'efforts et mettre en évidence au centre du sanctuaire comme elle l'est encore aujourd'hui malgré ses mutilations. Et ce grand travail nous explique en outre la cessation du pèlerinage en ce point pendant toute l'existence de la cité païenne : une énorme masse de décombres ou de matériaux divers avait nivelé cette région accidentée pour en faire l'esplanade du temple de Jupiter, le sépulcre du Christ avait été profondément enfoui, et rien dans le sanctuaire païen n'attirait plus les pèlerins chrétiens, comme pouvait le faire à Bethléem la grotte de la Nativité toujours visible.

Il est donc très vraisemblable qu'à l'époque d'Hadrien, la tradition relative aux saints lieux s'était conservée intacte. Après la fondation de la colonie, l'empereur interdit aux Juifs d'approcher de la ville et les chrétiens de Jérusalem, sans doute considérés comme israélites, durent être atteints par cet arrêt. Mais parmi les colons nouvellement implantés, il a très bien pu y avoir des chrétiens d'autres pays ; les noms des évêques connus à partir de cette époque sont gréco-romains, ce qui laisse penser que la chrétienté d'Aelia n'était plus en effet de race juive. Cette jeune Eglise a dû s'informer de son passé et se préoccuper des lieux saints tant pour son édification personnelle que pour celle des pèlerins qui ne cessaient d'affluer.

Car malgré que les israélites parvenaient à se glisser, même en groupes peu nombreux, jusqu'aux murs ruinés du Temple[1], les chrétiens n'ont pas dû manquer eux aussi de revenir, même ceux qui avaient habité Jérusalem, car pour les autres rien ne les empêchait. De fait, nous pouvons à partir du milieu du second siècle reconstituer toute une histoire du pèlerinage à la ville Sainte. Le premier nom célèbre de ces annales est celui de saint Justin, venu sur place constater la réalisation des prophéties. Un peu plus tard, en 170, saint Méliton de Sardes recueille dans toute la région des renseignements sur le Canon des Ecritures. En 205, sur la recommandation de l'évêque d'Antioche, le Syrien Achadabues vient à Jérusalem se faire consacrer évêque de Sélencie. En 212, Alexandre, évêque de Cappadoce, élève de saint Pantène et de Clément d'Alexandrie (qui eux aussi étaient venus en Palestine), fait ses dévotions aux saints lieux ; il reste à Jérusalem retenu par l'évêque Narcisse auquel il succédera sur le siège épiscopal. Profitant du calme relatif qui règne sous Caracalla et Philippe l'Arabe, il donne une vigoureuse impulsion aux recherches topographiques. C'est l'époque du séjour d'Origène son condisciple et son ami, et l'on peut encore citer, parmi les visiteurs illustres, Jules l'Africain, Firmilien de Cappadoce, Grégoire de Néo-Césarée, Athénodore son frère, saint Pionius le savant évêque de Smyrne. Saint Jérôme affirme qu'il serait long d'énumérer tous les pèlerins de Jérusalem, pèlerins de marque s'entend, car outre les savants et les évêques, nombreux étaient les fidèles qui venaient dès lors en Terre Sainte comme cette énergumène dont Firmilien de Césarée parle à saint Cyprien, qui se prévalait de ce pèlerinage pour s'attribuer quelque autorité.

C'est donc incessamment, sauf pendant la courte durée des opérations militaires, qu'on est venu de tous les points de la chrétienté, vénérer les souvenirs matériels de la vie du Christ en ce monde, de ses derniers jours tout spécialement. Et la dévotion de ces foules ne s'égarait pas, car elles trouvaient à Jérusalem une église bien constituée, pieuse gardienne des traditions, surtout en ces temps primitifs. La succession de ses évêques depuis Jacques frère du Seigneur peut être établie, sans grands détails sans doute, mais sans lacune, et elle est de nature à nous inspirer confiance dans la valeur des indications fournies par Macaire au début du IV^e^ siècle.

1. P. 878 et 895 (Origène. In lib. Iesu f. Nave, hom. XVII).

Après le martyre du premier pasteur en 62, c'est un autre cousin de Jésus qui prend la direction de la communauté hiérosolomitaine, c'est sous son épiscopat qu'elle quitta, quatre ans après, la ville en révolte contre Rome. Syméon mourut, martyrisé lui aussi, en 107. Hégésippe dit qu'il avait alors 120 ans, il était donc un témoin très autorisé de l'époque apostolique. Treize noms d'évêques nous sont connus entre 107 et 135, les deux premiers paraissent avoir été encore des « frères du Seigneur ».

Dans Aelia, nous avons vu qu'il a pu y avoir, dès l'origine, des chrétiens : soit des indigènes revenus furtivement, soit des étrangers venus comme colons. La hiérarchie ecclésiastique dut être promptement reconstituée, car on a conservé le souvenir de quatorze évêques pour la période qui va de la fondation de la colonie à 190, date de l'élection de Narcisse. Cette église d'Aelia a pris soin, sans qu'on en puisse douter, de ses traditions et de son passé, elle a pu puiser à des sources d'informations remarquables, dont actuellement il ne nous reste rien. L'évêque Narcisse lui-même, tard venu cependant dans la série épiscopale, était né vers 96, il passait pour avoir été béni par saint Jean ; à défaut d'autre chose, ses souvenirs personnels reliaient la nouvelle église à l'ancienne, ils ont toute la valeur de ceux de saint Irénée chez nous. Avec lui, nous entrons dans des temps mieux connus. Alexandre de Cappadoce, l'ami d'Origène, lui-même fort savant, fondateur d'une bibliothèque où plus tard Eusèbe a puisé, après avoir collaboré quelque temps avec Narcisse, lui succède en 212. Après lui, de 251 à 266, Marzabane. En 266, Hyménée, qu'Eusèbe a connu personnellement ainsi que ses successeurs Zabdas et Hermon. Et enfin vient Macaire qu'il n'y a donc aucune raison d'accuser d'ignorance ni de mauvaise foi, du moins jusqu'à preuve du contraire.

*
* *

Arrivés au terme de cette étude, relevons le souhait exprimé à la fin de l'Introduction. « Serait-il de tous points indifférent que la détermination des sites sacrés permette de concrétiser en quelque sorte l'histoire évangélique, de l'accrocher à notre Terre, d'en prendre possession par les yeux et par le cœur tout aussi bien que par la Foi ? Cette sensation historique a largement compensé pour nous les austérités de la tâche, et nous ne saurions avoir d'ambition plus

haute que d'en faire partager l'émotion à ceux qui voudront bien s'attacher à la lecture de ces pages. » Oui, c'est bien d'une véritable émotion qu'on est saisi quand, après avoir suivi les auteurs dans leurs patientes recherches, après s'être égaré dans des mesures, des conjectures, de méticuleuses analyses de monuments ou de textes, on voit se reconstituer l'image des édifices splendides de la Jérusalem constantinienne ; et surtout lorsque dans leurs fondements on retrouve la terre même que les pieds du Sauveur ont foulée, ou qui s'est abreuvée de son sang. Ce labeur n'est pas ingrat et stérile, il récompense ceux qui lisent comme il l'a fait ceux qui ont écrit ; il n'est pas de travaux inutiles lorsqu'il s'agit de l'Evangile, la connaissance qu'ils procurent n'est pas de celles qu'on peut maudire, car outre qu'elle vient étayer notre foi, loin de dessécher ou d'enfler l'âme, elle se tourne facilement en amour.

Jean Hébrard.

Catholiques et Catholicisme[1]

DANS LE DOMAINE RELIGIEUX. II. LE DEVOIR DES MILITANTS

S'il est des obligations qui sont le fait de tous, il en est d'autres qui intéressent surtout ceux qui se donnent la mission d'éclairer leurs frères. Nous ne prétendons pas ici dénombrer toutes les qualités nécessaires aux « conducteurs de peuple ». Fidèles à notre plan, nous voudrions seulement marquer celles qui nous semblent indispensables à chacun d'eux, sous peine de nuire, bien loin d'être utile, à la sainte cause que l'on défend.

Distinguons les erreurs de manœuvre en matière de *principes* ; les erreurs de manœuvre en matière de *méthodes*.

*
* *

Au point de vue des principes, chez certains militants, une intransigeance exagérée ; chez d'autres, un libéralisme imprudent.

Réglons d'abord ce dernier point.

Par désir de conquête, esprit de plus large apostolat, plusieurs, croyant découvrir que certains points de doctrine effarouchent les adversaires, se montrent sinon prêts à sacrifier ces éléments de la croyance, du moins à y faire la brèche la plus large possible et à accorder le maximum de concessions. Tactique louable dans son motif, mais désastreuse dans sa conception et de nul fruit d'ailleurs dans ses résultats.

Altérer le dépôt, écorner la révélation, édulcorer le dogme, c'est là faute lourde. Nous ne sommes pas libres de corriger ce que Dieu nous apprend sur Lui ou sur nous. Il nous faut le croire intégralement. Sa parole a tous les droits et nous n'avons aucun droit sur ou contre sa parole. D'ailleurs c'est une spéculation vouée aux échecs de croire gagner un frère dans l'erreur en ne lui laissant entrevoir qu'une vérité mélangée. Rien n'est moins

1. Cf. R. A. mars 1928, p. 310-318.

conquérant qu'un concessionnaire. Ce qu'il faut, c'est présenter par le biais le plus accessible la doctrine immuable. La vérité a un fond éternel et des aspects plus ou moins actuels. Ne pas chercher à modifier le fond éternel : on ne corrige pas ce qui ne peut pas se tromper ; mais tenir compte, dans la manière d'exposer l'éternelle vérité, des différences de civilisations, de générations. L'éternel ce n'est pas du vieux, c'est au contraire du toujours jeune ; seulement il y a la façon d'en parler ; dans la bouche de certains, on dirait un archaïsme vieillot et mort ; d'autres savent renouveler incessamment sa jeunesse : on a l'impression vivante de la vie.

Une autre attitude d'esprit chère à certains défenseurs intellectuels des idées catholiques est l'intransigeance excessive en matière de doctrine.

Entendons-nous bien. Il ne s'agit pas ici des points de dogme ou de croyance arrêtée dans l'Eglise, mais de certaines positions controversées. D'aucuns auraient un peu trop la tendance à faire admettre, dans les questions libres, leur théorie comme la seule théorie possible. Là où l'Eglise n'a pas défini on ne s'est pas prononcée immuablement, a évité de définir ou de se prononcer immuablement, ils rêvent d'arrêtés formels, de formules à accepter de façon immuable et obligatoire — c'est à peine s'ils ne disent pas, « sous peine de manquer à l'orthodoxie », — tranformant ainsi, de leur seule autorité privée, contrairement parfois à l'autorité privée de certains grands maîtres tenus par eux pour méprisables ou non avenus, des propositions contestables ou historiquement et continuement contestées, en propositions nécessaires et qu'on ne peut sans grand danger pour la foi ne pas tenir[1]. Dom Lobineau, dans sa *Vie des Saints de Bretagne*, cite un certain P. Thi-

1. Chesterton, dans son livre *Orthodoxie*, plaisante ainsi agréablement : « L'esprit se meut dans un cercle parfait, mais étroit. Un petit cercle est aussi infini qu'un grand... une balle est aussi ronde que le monde, mais elle n'est pas le monde ». Cela peut se rencontrer, « cette combinaison de la rigueur logique et du rétrécissement de l'esprit... » Que faire ? « Ne pas tant fournir des arguments que donner de l'air... convaincre qu'il y a quelque chose de plus clair et de plus rafraîchissant que l'asphyxie d'un argument unique » ou d'un système unique. Et il compare une raison enfermée ainsi dans son système clos, à un homme dans un wagon de 3e classe, sur le chemin de fer de ceinture, et qui tournerait sans arrêt, « à moins qu'il n'accomplisse l'acte volontaire, vigoureux de descendre à la première station ». Faute de cette

haut, qui, persécuté par des esprits de ce genre, ajoutait aux Litanies cette invocation que nous nous reprocherions de traduire : *A furore sanctorum, libera nos Domine !*

C'est une erreur de penser que celui-là est meilleur croyant qui admet le plus de choses et avec l'esprit le plus farouche. Non ; c'est celui qui croit avec le plus de discernement et en donnant aux realités religieuses leur vraie valeur. Tel point est de dogme ou afférent au dogme ; être prêt à mourir pour le défendre. Tel autre élément doctrinal engage-t-il sous peine de témérité, tout plutôt qu'être téméraire. Mais aussi, tel point est de libre discussion, eh ! bien, que l'on puisse à son gré s'en réclamer ou le rejeter.

***

Reste la question « méthodes de discussion ». — Il faut distinguer ici les idées et les personnes.

Comment se comporter avec *les idées ?*

Se garder, semble-t-il, d'un double écueil. Les uns ne font pas assez de cas de l'adversaire. D'autres font trop de cas de l'adversaire.

Pour commencer par les derniers, l'importance attribuée par certains aux moindres trouvailles d'une pensée hétérodoxe ne semble-t-elle pas exagérée. Dieu sait quels flots d'encre a fait verser la monade de Hoeckel, par exemple. Se peut-il cependant rien de plus piteux, de plus faible au point de vue scientifique ? Nos adversaires, plus habiles, usent, jusqu'à en abuser, de la conspiration du silence. N'y aurait-il pas intérêt souvent à moins grandir, en leur faisant une prose insolite et démesurée, ces savants d'un jour destinés à retomber très tôt dans un oubli mérité. Non qu'il ne faille pas tenir à jour l'Apologétique ; nous allons dire tout le

libération salutaire, on aboutit à ce genre connu d'argumentation « qui répond à tout et en même temps laisse tout en question », argumentation « à la fois irréfutable et intolérable ». et Chesterton blâme ceux qui, au lieu de se laisser faire par la vérité, imposent leur vérité aux choses, et concluent de ce que l'homme a deux pieds, deux mains, deux yeux : donc il doit avoir deux cœurs. « Celui-là raisonne bien, explique-t-il, non seulement qui dévide sagement des vérités logiques, mais qui devient illogique, si l'on ose dire, dès qu'il trouve une vérité illogique, c'est-à-dire dès que la réalité l'oblige à modifier quelque peu la chaîne de ses raisonnements. Il attend l'inattendu et ne se montre pas, de propos délibéré, hostile ».

contraire ; mais, ici encore, il y a une hiérarchie de valeurs. Quand une difficulté ou une objection est de poids, sérieuse vraiment, présentée avec entière bonne foi et un réel répondant scientifique, alors qu'on y prenne garde ; mais le plus grand service à rendre à la plupart des objectants de seconde ou de trente-sixième zone qui critiquent le dogme, ne serait-ce point de les laisser à leur petite objection en vase clos ?

On fait trop parfois d'une simple mouche un lion. Rien qu'à voir la façon dont quelqu'un attaque, on peut découvrir s'il vaut la peine qu'on lui réponde. Autrefois, il était assez d'usage que les adversaires de l'Eglise se croient tout permis et s'imaginent renverser d'une chiquenaude l'édifice de vingt siècles d'Evangile. Il n'en va plus ainsi. « J'estime, écrit G. Sorel, que les problèmes religieux doivent être traités avec un grand sentiment de respect. Il ne saurait être question d'attaquer le colosse du catholicisme avec de misérables chicanes. La science catholique a fait ses preuves. » Là où il s'agit de misérable chicane, ne vous arrêtez pas. Dénoncez le quidam, s'il est besoin, pour préserver le troupeau, mais n'insistez pas davantage. A quoi bon ? L'Evangile n'a pas peur des roquets.

L'autre faute de manœuvre vient de ce que l'on s'attarde trop à réfuter les objections qui depuis longtemps n'ont plus cours, alors qu'il vaudrait mieux regarder bien en face l'objection du moment. Autre chose, lui accorder trop d'importance, autre ne lui en accorder aucune. Le propre de l'Apologétique est d'être une arme perpétuellement adaptée. Saint Justin au IIe siècle avait des adversaires qui ne sont plus ceux du vingtième. Sans doute, il peut y avoir des points communs entre ces deux époques. Bien des erreurs voisinent, et les ennemis de l'Eglise sont fertiles à inventer du faux neuf. Il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, les difficultés des modernes ne sont pas celles de l'époque Louis XIV. Dix ans, c'est une longue vie pour une objection en Apologétique. Qui parle maintenant des jours-périodes?... Renan est antédiluvien.

Que dirait-on en art militaire si nous voulions faire campagne en notre temps avec les armures et les couleuvrines de l'époque Henri II ? La guerre est toujours la guerre, mais le matériel du combat se modifie. La bourguignote n'est point une salade, ni le boulet de pierre un obus de 420. C'est à la difficulté telle qu'elle existe présentement dans l'esprit de l'adversaire ou dans l'esprit

du croyant actuel, et non telle qu'elle a existé longtemps historiquement, au temps jadis, qu'il nous faut répondre. L'Apologétique veut des aptitudes manœuvrières et une grande souplesse pour s'adapter aux exigences incessantes d'une hostilité perpétuellement jeune, et de besoins d'âme perpétuellement nouveaux.

Avec beaucoup de sens, l'abbé de Tourville écrivait à un confrère : « S'il vous passe des ombres au sujet de la foi, c'est que tout cela a été si peu enseigné pour le besoin *actuel*, qu'on ne s'y retrouve pas toujours. C'est ce qui m'a fait recommencer toutes mes études théologiques, jusqu'à ce que j'aie trouvé le terrain ferme. Il faudra que quelque jour je vous mette au courant, car c'est malheureux de laisser les âmes avec des assises dans leur croyance si peu solidifiées : elles sont pourtant de granit, et plus claires que la raison même, toute claire qu'elle est. « Les petits ont demandé du pain, et il n'y avait personne qui le leur rompît. » En ce siècle, tout est à refaire, même ce qui ne change pas en soi. La nature a-t-elle changé ? Et cependant vous voyez que la manière de la connaître a changé dans votre chimie et votre physique. Les méthodes s'améliorent et on voit mieux les mêmes choses : ce qui est précisément ce qu'on demande dans la foi[1]. »

Ce sont là qualités intellectuelles de la méthode apologétique. Celle-ci exige en outre, pour être conquérante, des qualités *morales*.

Personne ne les a mieux mises en valeur qu'Ozanam. Voici les conseils que, jeune professeur à la Sorbonne, il donnait en 1843 aux membres de la conférence littéraire du Cercle catholique des étudiants.

« Après avoir reconnu la vérité, après l'avoir produite au dehors, il faut savoir la défendre : c'est le devoir de la controverse. La bonté sera le caractère de la controverse chrétienne. Le précepte en est écrit dans ces paroles de l'apôtre saint Jacques : « Si votre zèle est amer et que l'esprit de contention soit en vous, ne vous glorifiez point... Car ce n'est pas là cette sagesse qui vient d'en haut... Mais la sagesse qui vient d'en haut est... amie de la paix, modérée, docile, susceptible de tout bien, pleine de miséricorde. » Cette doctrine, enseignée au commencement, ne cessa point d'être

1. *Lumière et Vie* (Bloud), p. 7 et 8.

mise en pratique. L'Eglise ne fut point ombrageuse : elle fut, elle est toujours hospitalière. Dans l'emportement du combat, il y a plus de périls qu'on ne pense. Il est facile d'y offenser Dieu. Les instincts violents de la nature humaine réprimés par le Christianisme, s'échappent et reviennent par ce côté. Assurément, quand les chrétiens s'engagent au laborieux service de la polémique, c'est avec la volonté droite de servir Dieu et de gagner les hommes. Il ne faut point compromettre la sainteté de la cause par la violence des moyens. Pascal l'avait compris et l'a dit quelque part : « La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par la raison et dans le cœur par la grâce. Commencez par plaindre les incrédules : ils sont assez malheureux. Il ne faudrait les injurier qu'en cas que cela servît, et cela leur nuit. » Ce langage est honorable pour un temps où la religion était maîtresse. Il est instructif pour le temps présent.

« En cherchant à se rendre compte de l'état des intelligences, on verra que les esprits se trouvent divisés en trois classes nombreuses : ceux qui croient, ceux qui doutent et ceux qui nient. Il ne faut pas désespérer de ceux qui nient. Il ne s'agit pas de les mortifier, il s'agit de les convaincre. La réfutation est assez humiliante pour eux quand elle est décisive. Quelle que puisse être la déloyauté, la brutalité de leurs attaques, donnons-leur la leçon d'une polémique généreuse. Gardons-nous de pousser à bout leur orgueil par l'injure, et ne les intéressons pas à se damner plutôt que de se dédire... Le nombre est plus grand de ceux qui doutent. Il y a de belles intelligences mal engagées dans la vie par le malheur d'une éducation insuffisante ou par l'entraînement d'un mauvais courage. Beaucoup ressentent amèrement la douleur de ne pas croire. On leur doit une compassion qui n'exclut point l'estime. Il serait habile, quand il ne serait pas juste, de ne les point rejeter dans la foule décroissante des impies. Quelques-uns après avoir attendu un peu de temps ces intelligences attardées, ont perdu patience et s'irritent de leur lenteur. Ne perdons point patience, messieurs, Dieu est patient parce qu'Il est éternel ; et les chrétiens aussi... »

Sera-t-il permis d'ajouter à ce beau texte qui se suffit à lui-même, ces quelques phrases de l'actuel directeur du *Correspondant*, pour la clôture de la *Semaine des Ecrivains catholiques* en 1924. « Cet esprit de loyauté, de probité, de confiante espérance sans pré-

somption ni pharisaïsme, qui doit être l'apanage des écrivains catholiques, s'épanouit et se complète, déclarait M. Edouard Trogan, dans l'esprit de charité. Sa première loi est ce que j'appellerai l'attractivité. Il ne s'agit aucunement de céder ou de concéder quoi que ce soit du domaine de la doctrine et jamais unanimité ne fut plus ferme et totale à ce sujet. Il s'agit d'une disposition d'âme, d'une habitude d'esprit qui portent à aider les faibles, à se réjouir de la fidélité des forts, à tendre la main, et à ne fermer le poing qu'à bon escient. »

Fasse le ciel que ce programme chrétien, soit celui de tous les militants : *facientes veritatem in caritate* : travailler à l'établissement de la vérité, mais toujours dans la charité.

Louis Herpéel.

L'Actualité Religieuse

L'ANNEE RELIGIEUSE EN BELGIQUE

Conter l'année religieuse belge dans une revue française aussi documentée que la *Revue Apologétique* est difficile parce que la Belgique est bien connue de beaucoup de Français, et que les principales revues françaises tiennent leurs lecteurs au courant de ce qui se passe en Belgique. N'ai-je pas lu récemment ici même un article parfaitement au point sur notre admirable J. O. C. (Jeunesse ouvrière chrétienne) ? Elle est précisément au premier rang de ce dont il nous faudrait parler dans une chronique religieuse belge... Il faudra donc nous résigner à répéter des choses déjà lues.

*
* *

L'événement le plus saillant de la vie catholique belge en 1927 me semble bien la consécration de l'Action catholique par le Souverain Pontife et les évêques.

Je crois que la notion d'Action catholique n'est pas encore aussi populaire en France que chez nous. En Belgique, elle a été répandue par des apôtres admirables, au premier rang desquels il faut mettre le chanoine Brohée, fondateur de l'A. C. J. B. (Association catholique de la Jeunesse belge), Mgr Picard, son successeur dans la fonction d'aumônier général de l'A. C. J. B., M. Giovanni Hoyois, président général de l'A. C. J. B.

Bien que l'A. C. J. B. ne soit pas la seule organisation d'Action catholique en Belgique, bien qu'il y ait, à côté d'elle, une Fédération des Femmes catholiques dont le *Bulletin* tire à 40.000 exemplaires et une A. C. J. B. F., l'A. C. J. B. cependant a exercé une influence prépondérante dans le développement du mouvement par la personnalité des hommes qui la dirigeaient. Mgr Picard en particulier, et M. Giovanni Hoyois y font figures de docteurs. Ce sont

eux qui ont fixé la doctrine de l'Action catholique, inspirée de l'Action catholique italienne, — organisation des laïcs sous la direction de la hiérarchie ecclésiastique en vue de la propagande proprement religieuse sous tous ses aspects. L'originalité de l'Action catholique est d'abord d'exclure l'action profane, et notamment l'action politique, sinon à titre accidentel quand les circonstances l'exigent, ensuite d'établir une organisation générale des catholiques sous la direction de la hiérarchie, organisation générale qui correspond bien à nos tendances actuelles d'organisation dans tous les domaines, mais qui, comparée aux efforts dispersés de nos œuvres depuis tant d'années, représente une tentative neuve et originale, et surtout, dans la mesure où l'esprit s'en répand, une réussite neuve et inattendue.

Un autre caractère inattendu de l'Action catholique, c'est de s'être, en somme, développée en dehors de la hiérarchie pour amener les catholiques à s'organiser sous la direction de la hiérarchie. L'A. C. J. B. d'abord, la Fédération des Femmes catholiques ensuite, sont nées d'initiatives personnelles, bénies par les évêques, encouragées par eux, mais non d'initiatives émanant d'eux.

C'était d'ailleurs une méthode chère au cardinal Mercier sous l'épiscopat duquel ces mouvements sont nés. Il aimait bénir les initiatives et les laisser se développer librement en attendant, pour les rendre officielles, que le temps et l'expérience en eut précisé l'utilité et dégagé les résultats. Il a donc vivement encouragé les initiatives de l'Action catholique, mais il est mort sans que celle-ci fût encore ce qu'elle prétendait être : l'organisation officielle d'apostolat laïc sous la direction de la hiérarchie.

L'étape a été franchie en 1927. A l'occasion du Congrès de l'A. C. J. B., à Liége, les évêques de Belgique ont proclamé officiellement qu'ils faisaient leur le mouvement d'Action catholique, et le Saint-Père a adressé au Président général de l'A. C. J. B. une lettre soulignant l'approbation épiscopale.

Ce congrès de Liége fut d'ailleurs un triomphe, une des plus belles manifestations catholiques qu'on ait vues en Belgique. Il faut savoir que Liége, troisième ville de Belgique par l'importance de sa population, est une des citadelles du libéralisme et du socialisme, que les catholiques à Liége ont toujours eu une situation difficile et amoindrie. Or le congrès de l'A. C. J. B. a amené cinquante mille jeunes gens à défiler dans la ville pendant toute une

après-midi, au milieu d'un torrent d'enthousiasme comme jamais manifestation socialiste n'en avait vue. Manifestation purement religieuse d'ailleurs, hommage au Christ-Roi dont la fête a été adoptée par l'A. C. J. B. comme sa fête patronale. Et cet enthousiasme catholique, dans une ville où la majorité de la population s'est habituée à croire que le catholicisme passe, a fait l'effet d'un réveil dans un château de Belle au Bois dormant.

Au surplus, tout ce mouvement de jeunesse catholique en Wallonie est une merveille. La partie wallonne de la Belgique est assez profondément déchristianisée. Il est difficile de donner des statistiques, des faits précis, puisque la plus grande partie des familles font encore baptiser leurs enfants ; mais dans les régions industrielles, le paganisme se répand largement. Le mouvement d'Action catholique est un vrai réveil de crânerie catholique. Les catholiques se groupent, s'organisent ; partout des cercles d'études se forment, et des associations paroissiales auxiliaires du clergé. Les ardents étant organisés entraînent des tièdes qui jusqu'ici se perdaient. Et ainsi, sans qu'on puisse parler de mouvement de conversions, une vague de hardiesse catholique se répand sur le pays, et fait soudain du catholicisme une force conquérante, quand il n'était jusqu'ici qu'une force conservatrice...

A côté du congrès triomphal de l'A. C. J. B., il faudrait mentionner les Semaines d'études et congrès de tous les organismes d'Action catholique, la Semaine d'étude clôturée par le congrès général de la J. O. C., notre admirable association de jeunesse ouvrière, section importante, la plus importante peut-être de l'A. C. J. B., et qui est occupée à nous préparer d'ici quelques années un renouveau catholique étonnant dans la classe ouvrière ; mais je n'en veux pas parler, puisque la *Revue Apologétique* lui a consacré, il y a peu, un article spécial. Il y a eu aussi le Congrès général de la Fédération des Femmes catholiques, plus discret, les femmes catholiques n'estimant pas qu'il rentre dans leur mission de défiler dans les rues en chantant... Bref, la revue des forces de l'Action catholique est imposante et annonciatrice de grandes choses.

Un point délicat reste l'organisation de l'Action catholique pour les hommes. Jusqu'ici, on ne s'y est pas risqué. Il faudra bien s'y mettre cependant, beaucoup d' « Acéjébistes » dépassant l'âge où l'on peut faire partie des organisations de jeunesse, et appor-

tant dans les organisations d'hommes mûrs un esprit nouveau de pur apostolat religieux. Mais la grande difficulté se trouve dans le contact inévitable avec le parti politique dit « parti catholique » qui ne s'occupe que de politique, qui est un parti de gouvernement et qui cherche lui aussi à organiser les catholiques dans son sein. Il faudra arriver à ce que la confusion ne se fasse pas entre les deux organismes, et à ce que le parti catholique ne cherche pas, purement et simplement, à s'annexer les organisations d'Action catholique, solution aisée pour lui et qui le dispenserait d'un effort d'organisation dont il n'a jamais été pleinement capable... Jusqu'ici, l'organisation de l'Action catholique pour les hommes reste un espoir d'avenir.

*
* *

Par contre, en pays flamand, les évêques prennent en ce moment même l'initiative d'organiser d'autorité l'Action catholique de la jeunesse.

L'organisation féminine y existe déjà, unie à l'organisation wallonne. L'organisation de jeunesse masculine y existe aussi pour les jeunes ouvriers, et elle aussi est unie à l'organisation similaire de la J. O. C. en pays wallon. Tout récemment, la grande organisation paysanne du *Boerenbond* (Ligue des paysans) a fondé une organisation de jeunesse agricole. Ce que les évêques veulent fonder maintenant, c'est une organisation générale de la jeunesse flamande capable de se fédérer en organisation nationale avec l'A. C. J. B. qui, malgré son nom, ne comprend en fait que la jeunesse wallonne et la jeunesse bruxelloise, géographiquement flamande, mais linguistiquement d'expression française.

Ici, les évêques vont se heurter ou se heurtent déjà au nationalisme flamand.

Le nationalisme flamand est comme tous les nationalismes du monde. C'est un mouvement confus, sentimental avant tout, qui tend à faire de la patrie, de la nation la fin suprême de l'homme, le centre de toutes ses affections, qui tend à mettre le « national » avant toute autre chose, la cause nationale avant toute autre cause... Chez les Flamands, le nationalisme se rassemble autour de la langue nationale, et, par suite des déceptions que les Flamands ont ressenties depuis le commencement du siècle, par suite de l'amertume qui en est résultée chez beaucoup, le nationalisme fla-

mand a tourné à être antibelge, à vouloir la destruction de la Belgique pour faire une Flandre libre, capable de s'épanouir sans entrave selon son génie propre.

Mouvement confus d'ailleurs, car les nationalistes flamands s'entendent surtout sur les réformes négatives. D'accord contre la Belgique, ils n'ont que des idées très vagues sur la façon dont pourrait se réaliser l'émancipation de la Flandre. Séparation administrative complète qui ferait de la Belgique un Etat fédéral ? Ou constitution d'un Etat de Flandre indépendant ? Ou encore rattachement de la Flandre à leurs frères néerlandais, — qui d'ailleurs n'ont jamais témoigné beaucoup d'enthousiasme à cette perspective ? Les esprits restent divisés sur ces formules de réalisation.

Les évêques sont intervenus déjà plusieurs fois pour condamner ce nationalisme flamand et déclarer que la situation actuelle de la Belgique n'autorise pas un mouvement tendant à la destruction de la nation, que le devoir du patriotisme, qui est un devoir moral du chrétien, oblige à défendre l'existence nationale, et que, par conséquent, ceux qui propagent les idées séparatistes pèchent gravement. De là, parmi les nationalistes flamands qui se recrutent surtout dans les milieux catholiques, d'interminables et lamentables discussions sur la compétence des évêques en la matière. Les évêques sont-ils compétents pour statuer que la Belgique est une institution utile ? Quel rapport ce fait politique a-t-il avec la religion chrétienne ? Un malaise profond plane sur la jeunesse catholique flamande... Aucun de mes lecteurs français ne lira sans doute ceci sans songer à un malaise analogue, plus grave encore, qui sévit chez une partie des catholiques français... Le Saint-Siège n'est pas intervenu dans la question flamande. Il est peu probable qu'il intervienne, mais s'il le faisait, nous risquerions fort de voir se produire des révoltes dans le genre de celles qui ont suivi la condamnation de l'Action française.

C'est en partie à ce danger que les évêques veulent parer en orientant énergiquement et délibérément la jeunesse vers l'Action catholique. Pour la jeunesse ouvrière et la jeunesse agricole, la chose ne souffre pas de difficulté, nous l'avons dit. Il n'en est pas de même pour la jeunesse des Ecoles presque toute entière nationaliste.

C'est en effet parmi les étudiants d'université et les élèves des

classes supérieures des collèges que le nationalisme recrute ses adhérents les plus déterminés, ainsi que dans les écoles normales où se forment les instituteurs, et dans le jeune clergé de certains diocèses. Les leaders du mouvement universitaire flamand sont en grande masse nationalistes et la situation est tendue à tel point qu'à l'Université de Louvain, les étudiants flamands ne consentent pas à entrer dans un mouvement qui s'intitule belge. Lorsqu'on a créé un mouvement universitaire d'aide aux missions, à côté du mouvement « belge », il a fallu créer un mouvement « flamand » qui se refuse, même vis-à-vis de l'étranger, à se présenter comme formant une unité morale avec le mouvement « belge ». Et il en est ainsi dans toutes les formes d'activité de jeunesse.

Le grand danger de ce mouvement nationaliste, comme de tous les mouvements nationalistes, est de créer chez les jeunes gens un esprit de « politique d'abord » qui détourne leur âme du primat des intérêts divins. La grande question pour eux est de libérer la Flandre ; ils pratiquent l'espèce d'adventisme coutumier à ces mouvements, et se repaissent d'un mysticisme nationaliste vague qui leur fait croire que le jour où la Flandre sera libre, tout ira bien et que la religion se développera aussi magnifiquement... à peu près comme les jeunes gens français qui s'imaginent que le retour du roi amènera, par une sorte d'automatisme quasi miraculeux, la France à un âge d'or !

Déjà les journaux et périodiques nationalistes flamands ont déclaré que l'Action catholique était une excellente chose, qu'ils étaient tout prêts à s'y rallier, mais que, si l'Action catholique se désintéresse des questions purement politiques comme la question du régime, ils restent libres de constituer en dehors de l'Action catholique des mouvements politiques, et de garder, dans l'Action catholique, leurs opinions personnelles...

L'avenir seul peut nous montrer ce qui en adviendra.

*
* *

Le nationalisme flamand m'amène à parler de l'Action française en Belgique, question qui intéresse sans doute beaucoup le lecteur français.

A vrai dire, elle n'est pas très importante. Il y avait, en Belgique, dans la jeunesse intellectuelle surtout, un grand engouement pour l'Action française. Mais il n'existait pas de *mouvement*

politique d'Action française, il n'y avait que des lecteurs nombreux et enthousiastes.

La condamnation a jeté le trouble dans un assez grand nombre d'âmes. Mais il a manqué à ceux qui étaient prêts à se révolter ce soutien d'une partie du clergé qui semble avoir été en France un des plus lamentables épisodes de la révolte. En Belgique, les prêtres et religieux qui aimaient le mouvement se sont soumis aussitôt ; il n'est plus resté que de petits groupes de réfractaires honteux, qui subsistent, mais n'osent se montrer. A Liége, et c'est ce que nous avons eu de plus tapageur, un groupe d'étudiants et de jeunes avocats ont levé l'étendard de la révolte. En quelques jours, ils étaient abandonnés de tous, condamnés par l'évêché et obligés à une soumission publique. Il paraît qu'ils restent révoltés dans le privé, mais ils n'osent publier leurs idées, et le plus qu'ils se soient permis de faire a été d'éditer un numéro d'une petite revue de jeunes consacré à l'éloge de Daudet, et d'inviter celui-ci à faire à Spa, l'été passé, une conférence, d'ailleurs purement littéraire. A ce que me disent des gens bien informés, ce groupe compterait tout au plus une dizaine de jeunes gens.

En dehors de cela, de temps à autre, on rencontre des amis de l'Action française qui vous servent contre le Saint-Siège les arguments que le journal ressasse. Ce sont tous des amis honteux, en ce sens qu'ils n'oseraient publier leurs idées. Les milieux catholiques belges ne le supporteraient pas, et l'autorité des évêques est trop indiscutée pour que des catholiques aient chance d'avoir de l'action dans les milieux catholiques si les évêques les condamnent. Les amis de l'Action française lisent donc le journal en cachette, le défendent... en privé, se taisent en public, et s'en vont en pèlerinage rue de Rome sans le dire trop haut. Combien sont-ils ? C'est difficile à savoir. Pas plus de quelques centaines, sans doute pour tout le pays ; — peut-être même quelques douzaines seulement...

*
* *

L'année 1927 a été marquée par la célébration du cinquième centenaire de l'Université catholique de Louvain. Fêtes grandioses, hommage éclatant du monde entier à la plus vieille université catholique. Le discours de M. Bédier, représentant l'Académie française, fut parmi ces hommages un des plus remarqués.

Nous croyons avoir le droit d'être fiers de notre université catholique, la seule des universités d'ancien régime qui se soit relevée des ruines de la Révolution française pour reprendre la tradition d'antan selon l'esprit scientifique du siècle nouveau.

C'est un des plus beaux fleurons à la couronne de l'Eglise de Belgique, que de pouvoir revendiquer comme sienne non seulement l'Université la plus peuplée du pays, celle qui fournit 40 % des diplômés de la Belgique (nous comptons en tout quatre universités, deux de l'Etat à Gand et à Liége, et deux libres, université rationaliste à Bruxelles et catholique à Louvain), mais encore l'Université la plus complète du pays, par le nombre des instituts techniques de toutes espèces qui se groupent autour des antiques facultés.

Louvain est dominé par l'Université. Quand on se promène dans la ville, partout les bâtiments universitaires dispersés dans les quartiers les plus divers attirent les regards. On songe aux vieilles villes universitaires anglaises, avec cette différence qu'à Louvain, à côté des anciens locaux universitaires rendus à l'Université lors de son rétablissement en 1834, les instituts nouveaux se multiplient, de tous styles, jusques et y compris les plus modernes...

Une bonne part de la gloire actuelle de l'Université revient à son recteur, le *Recteur magnifique*, selon l'ancien vocable conservé, Mgr Ladeuze, noble figure de savant et de chef, qui a su d'une main ferme relever l'Université des ruines que la guerre avait amoncelées, et l'amener en quelques années à un degré de prospérité jamais atteint jusque-là.

Mgr Ladeuze est trop peu connu à l'étranger ; c'est pourquoi il convient d'en dire quelques mots. Professeur à la faculté de théologie, auteur d'un ouvrage remarqué sur la Résurrection du Christ, il fut arraché à ses travaux scientifiques pour être mis à la tête de l'Alma Mater en 1909. L'apparence première est celle d'un prêtre campagnard, trapu, cheveux bouclés, figure pleine, teint coloré. Mais dans le visage cordial, le regard droit et la mâchoire ferme marquent déjà l'intelligence nette et la volonté agissante. Quand il parle, la chaleur de la voix, la lucidité de la pensée, la précision du verbe, l'ampleur de la phrase révèlent l'esprit sûr et l'âme forte. C'est au surplus un modeste. Il sort peu de Louvain, il ne cherche pas à se montrer ; il se cache derrière son

université à laquelle seule il veut du lustre. Mais tous ses professeurs et tous ses étudiants l'idolâtrent, et le proclament un des grands recteurs que les cinq siècles d'histoire de l'Université aient vu présider à ses destinées. Il a su animer son corps professoral d'un dévouement allant, en nos temps de crise économique des intellectuels, jusqu'à l'abnégation ; et les nombreux instituts qui sortent de terre d'année en année témoignent de l' « allant » qu'il a su mettre dans le grand corps de science catholique qui lui est confié.

*
* *

Parmi les solennités religieuses qui ont marqué l'année 1927, il nous faut encore mentionner la célébration du douzième centenaire de la mort de saint Hubert.

Ce jubilé nous ramène loin, en 727. Saint Hubert fut le premier évêque de Liége, mais il est surtout le patron des Ardennes, le patron des chasseurs et le protecteur contre la rage. A ce triple titre, il est vénéré au delà des frontières de Belgique, bien que, depuis Pasteur, la protection contre la rage ne lui attire plus la même clientèle. La basilique de saint Hubert, dans la petite ville ardennaise à laquelle elle a donné son nom, est restée le centre d'un pèlerinage florissant, un des plus fréquentés de Belgique. Le douzième centenaire du saint a été célébré l'année passée avec un éclat considérable. Un légat pontifical, le cardinal Sincero, est venu présider les fêtes religieuses qu'ont rehaussés des cortèges et des manifestations de vènerie. Plusieurs centaines de milliers de visiteurs, pèlerins et touristes, ont afflué pendant les semaines du début de juin où se célébrait le centenaire.

A cette glorification de saint Hubert, il ne manquait que le saint lui-même. Son corps, conservé dans l'église à laquelle il a transmis son nom, a été enlevé et caché au temps de la Révolution française. Il a été si bien caché qu'on ne l'a plus retrouvé par après. Cela n'a d'ailleurs pas fait de tort au pèlerinage qui se contente du souvenir. Ce qui tente à prouver que le culte des reliques n'a pas détruit chez les catholiques le sens du culte en esprit.

*
* *

1927 a vu disparaître en Belgique plusieurs figures marquantes

parmi les dirigeants catholiques. Disons un mot de Mgr Deploige et de Mlle Cappe.

Mgr Deploige, président de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, et successeur de Mgr Mercier lors de la nomination de celui-ci au siège archiépiscopal de Malines, était un des Belges les plus connus en France. Il avait passé la guerre en France, avait organisé à Lourdes une œuvre d'hospitalisation du soldat belge, et avait été chargé de missions de propagande belge à Rome et en Espagne conjointement avec des missions similaires françaises. Il avait ainsi noué en France de nombreuses relations grâce auxquelles, après la guerre, il avait fait de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain un centre d' « amitiés françaises ».

Professeur de droit naturel et président d'un établissement de haute science, d'un établissement qui, dans la pensée de ses fondateurs, le pape Léon XIII et le futur cardinal Mercier, devait être un centre mondial de recherche scientifique, Mgr Deploige n'avait rien d'un philosophe ni d'un chercheur. Dans sa jeunesse, sous l'influence de son maître, le cardinal Mercier, il s'était attaché à des travaux d'érudition qui avaient abouti à quelques publications solidement charpentées, mais l'action n'avait pas tardé à le prendre. C'était un homme d'action, ayant le goût et le sens de l'action, et c'était un propagandiste dans l'âme. Il excellait à organiser des mouvements d'opinion et des manifestations. Après la guerre, il avait monté une « Œuvre de la bibliothèque de l'Université de Louvain » brûlée par les Allemands, et il avait obtenu que, dans presque tous les pays du monde, se constituent des comités pour aider à la restauration de la bibliothèque. Des centaines de milliers de livres lui sont ainsi arrivées des cinq parties du monde.

Il avait organisé à l'Institut supérieur de philosophie à Louvain des conférences où l'on ne traitait pas toujours des sujets strictement scientifiques, mais où défilaient d'hiver en hiver toutes les personnalités les plus en vue du catholicisme français. Lui-même était un des orateurs habituels des Semaines sociales de France, et il fut invité en plusieurs occasions à prendre la parole en France en diverses solennités.

Il est mort presque subitement en novembre passé, dans la pleine force de l'âge, à cinquante-neuf ans.

*
* *

Mlle Victoire Cappe, qui est morte quelques semaines plus tôt, était aussi une physionomie intéressante. Créatrice d'œuvres, elle était une des grandes animatrices que nous ayons connues. Elle est morte, jeune, à quarante ans, laissant derrière elle le souvenir d'une personnalité remarquablement puissante, et un faisceau d'œuvres d'une rare vitalité.

Elle fut la principale fondatrice et l'animatrice du mouvement social chrétien féminin en Belgique ; elle en fut la dirigeante pour la partie wallonne du pays jusqu'à sa mort.

C'était une intellectuelle, une cérébrale, voyant toutes choses du côté des principes, nourrie de doctrine thomiste. Elle commença son apostolat social à vingt et un ans, et se trouva à trente ans à la tête d'un mouvement groupant des milliers d'ouvrières et s'étendant à travers tout le pays.

Son mouvement se caractérisait par la préoccupation surnaturelle. Elle était avant tout « religieuse », préoccupée de Dieu et des intérêts divins. Le mouvement social, les questions économiques n'étaient pour elle, très délibérément, que des moyens de servir Dieu à notre époque, moyen qu'elle était toujours prête à remplacer par d'autres si on lui en avait offerts de plus efficaces. Et c'était un chef d'école, une dirigeante d'âmes ; autour d'elle s'était groupée toute une équipe de jeunes femmes auxquelles elle avait communiqué son esprit, et qui avaient fondé dans les principales villes de Belgique des Secrétariats sociaux féminins, centres d'œuvres de toutes espèces et centres de rayonnement spirituel. Les retraites et les conférences religieuses, les cours supérieurs de religion font partie de l'activité des Secrétariats sociaux au même titre que les œuvres dites « sociales », et même à un titre préféré...

Personnalité riche dont je crains de défigurer la silhouette en n'en présentant que des aspects particuliers. Très femme en même temps, toute spontanée, ni « bas bleu », ni « vieille fille », ni « bigote ». Les Secrétariats sociaux féminins, à l'image du Secrétariat central de Bruxelles, sont des maisons où tout sent la femme, et où une atmosphère discrète d'élégance et de grâce se marie d'une façon inattendue avec les cartonniers et les fichiers... Et elle était foncièrement aristocrate, plus encore : autocrate, sous son amour démocratique du peuple. Mlle Cappe montait des œuvres

populaires, formait des ligues de femmes et des mutualités et des syndicats. Jamais elle ne supporta d'être l'élue des groupements organisés. Elle restait une sorte de dictatrice, la créatrice du mouvement, régnant par son prestige, se refusant à être désignée par élection.

L'œuvre préférée de Victoire Cappe était son Ecole Sociale, où se forment les futures dirigeantes d'œuvres sociales et les candidates aux diplômes de service social créés depuis quelques années en vue des services sociaux institués par l'Etat. Au programme officiel, neutre naturellement, comme tout ce qui émane de l'Etat, Mlle Cappe avait ajouté de la philosophie et des cours de religion qui étaient sa préoccupation principale. Elle restait avant tout directrice d'âmes, soucieuse de la formation des âmes, soucieuse de développer la vie surnaturelle ; et son influence sur les jeunes filles de son Ecole renouvellait constamment son influence sur les œuvres dont elle était l'animatrice.

*
* *

Pour terminer cette chronique, qui pourrait s'allonger encore, disons un mot de la loi du 20 mars 1927 modifiant le régime de la séparation de corps. Elle intéresse les catholiques français, parce que le régime belge du mariage et du divorce est le régime français, et que, dès lors, les modifications à ce régime seraient facilement applicables à la France.

La Belgique est régie, comme la France, par le Code Napoléon. La Belgique était française au moment où le Code Civil fut promulgué, et ni le gouvernement des Pays-Bas, ni le gouvernement belge après 1830, ne jugèrent nécessaire d'édicter un code nouveau.

La législation du code concernant le divorce fut supprimée en France par le gouvernement de la Restauration. Le gouvernement des Pays-Bas, étant en majeure partie protestant, maintint le droit napoléonien qui passa dans le droit belge.

Le Code civil établissait la séparation de corps à l'usage des époux qui désiraient se séparer sans vouloir rompre le lien du mariage. C'était une concession faite aux catholiques, mais faite de mauvaise grâce. La séparation de corps n'accordait pas à l'épouse les avantages du divorce ; elle restait partiellement, pour le régime de ses biens notamment, sous l'autorité maritale ; le mari, de son

côté, était présumé le père des enfants qui naissaient de sa femme après la séparation...

Dans beaucoup de cas, des catholiques étaient ainsi amenés à demander le divorce malgré l'interdiction de l'Eglise à cause des avantages qu'il présentait pour la partie innocente ; parfois les autorités ecclésiastiques elles-mêmes autorisaient des demandes en divorce par suite de la situation inique où une séparation de corps risquait de placer le conjoint innocent. Le but de la loi du 20 mars 1927 est de modifier cette situation en accordant à la séparation de corps les avantages essentiels du divorce, en dehors de la rupture du lien conjugal, de façon que les catholiques ne soient presque plus jamais obligés de demander le divorce.

Désormais, par conséquent, le mari séparé de corps peut désavouer les enfants qui naissent de sa femme ; la femme séparée reprend sa pleine capacité juridique ; enfin si, après trois ans, l'époux contre lequel la séparation de corps a été prononcée, demande à ce qu'elle soit convertie en divorce, le tribunal décide s'il y a lieu de faire droit à sa requête.

Cette loi, qui représente pour les catholiques un gain moral considérable, a été votée sans grande difficulté par le Parlement. On peut y voir un effet de l'apaisement des luttes religieuses d'avant-guerre.

*
* *

Lorsqu'un catholique belge mêlé au mouvement religieux de son pays fait, en fin d'année, un examen de conscience nationale, il me semble que l'impression qui se dégage pour lui de son pays est plutôt optimiste. Non qu'il n'y voie des plaies lamentables, et un effort de déchristianisation qui, sur plus d'un point, aboutit à des résultats inquiétants ; mais si l'on compare notre vie catholique actuelle à ce qu'elle était, il y a vingt ans, le changement paraît plutôt de nature à nous faire espérer dans l'avenir.

Un auteur catholique français parlait il y a quelque temps de « cette espèce d'agonie où se débat le monde actuel ». La Belgique, et le catholicisme belge en particulier, ne me paraît certes pas donner l'impression d'une agonie. Il semblerait plus juste de parler d'un renouveau.

Abbé Jacques Leclercq.

LE NOUVEAU PRINCE-PRIMAT DE HONGRIE LE CARDINAL SEREDI

La disparition du Cardinal Csernoch, le dernier Prince-Primat nommé selon les lois constitutionnelles de la Hongrie millénaire, avait fait se poser quelques graves questions au point de vue de la désignation de son successeur, la nouvelle Constitution n'ayant pas réglé ce point, pourtant important.

La Hongrie était et est encore régie, tant que les lois, règlements et usages ne seront pas abrogés, par un statut particulier.

Le Prince-Primat jouissant de droits très étendus, le choix du titulaire de ce poste, le plus élevé après celui du chef de l'Etat, ne fut pas sans causer quelque inquiétude. Le privilège qu'aux termes de la Constitution stéphanique, possédait le roi de choisir les titulaires des plus hautes charges ecclésiastiques, allait se trouver annulé puisque ce privilège n'est pas reconnu au Gouverneur de la Hongrie. En attendant que le Parlement règle ce point de droit constitutionnel, tout s'est passé pour le mieux, des négociations ont eu lieu entre le Saint-Siège et le Gouvernement hongrois qui se sont mis d'accord sur un nom qui ne pouvait soulever de discussion, celui du R. P. Justinien, religieux de l'Ordre de Saint-Benoît, appartenant au monastère de Pannonhalma qui, avec Esztergom, la capitale religieuse de la Hongrie, forme le berceau du christianisme en Hongrie.

La jeunesse studieuse de Justinien Serédi s'abrita dans ce monastère érigé sur le Mont Pannonien, là où naquit saint Martin qui devait être l'apôtre des Gaules. Sa première instruction lui fut donnée par le curé de son village natal, un Bénédictin, qui ayant remarqué l'intelligence et l'application de l'enfant, l'envoya continuer ses études au couvent des Bénédictins de Presbourg ; là, aussi, ses aptitudes à l'étude lui valurent de précieux encouragements, et ses maîtres le firent admettre à Pannonhalma où, du reste, un de ses frères l'avait précédé. C'était un chimiste dont les recherches avaient abouti à de forts intéressants résultats ; il mourut prématurément et le jeune religieux eût voulu continuer les recherches de son frère, mais le Supérieur d'alors, Mgr Fehér, jugea plus opportun de l'envoyer à Rome, au monastère de Saint-Anselme, pour y continuer ses études théologiques ;

il y ajouta celle des langues et bientôt en parla plusieurs. A Rome, ses travaux l'amenèrent à connaître le P. Bastien, de Maredsous, qui s'intéressa au jeune religieux et l'orienta vers l'étude du Droit canon pour lequel il montra des aptitudes particulières.

Ses Supérieurs le rappelèrent à Pannonhalma pour lui confier l'enseignement du Droit. Son séjour en Hongrie fut de courte durée, son retour à Rome fut décidé et c'est là qu'il résida depuis lors, se livrant à des études et à des travaux sur les questions de Droit, qui devaient lui permettre de devenir un collaborateur assidu du Cardinal Gasparri. Il termina la publication du *Codicis Juris Canonici Fontes*, en quatorze volumes. Le Saint-Père, lui-même, s'intéressait aux travaux du juriste magyar ; on sait que les Hongrois ont la réputation justifiée d'être d'excellents jurisconsultes.

C'est au Couvent de Saint-Anselme, au milieu de ses livres que le Pape, Pie XI, est allé chercher le P. Justinien pour en faire le Prince-Primat de Hongrie, puis un Prince de l'Eglise, Justinien Serédi, qui devient le plus jeune cardinal du Sacré-Collège.

Ce choix, aussitôt connu, a eu l'approbation du peuple hongrois ; le nouveau Prince Primat est comme son prédécesseur, originaire d'une région détachée de la Hongrie ; des députations se sont rendues à Rome pour aller saluer l'élu et le ramener en Hongrie. Dans ces délégations, on a voulu voir une réminiscence de la mission d'Astricus, envoyée par le duc Etienne pour aller chercher la couronne que Sylvestre II bénit, et qui devint le « palladium » de la nation.

Le Saint-Père, en recevant les délégués hongrois leur dit qu'il leur remettait leur Prince-Primat et, évoquant le passé historique de la Hongrie, rappela qu'au cours des siècles, les Magyars furent le rempart de la chrétienté contre les invasions asiatiques.

L'arrivée du Cardinal Serédi, en Hongrie, fut saluée à la frontière par les autorités officielles, puis ce fut un voyage triomphal jusqu'à Pannonhalma où le Cardinal tenait à faire une halte pour revoir ses amis. Dans l'église dépendant du monastère, où souvent il avait officié et prêché, il tint à retrouver ses anciens paroissiens, et il leur adressa un touchant discours, rappelant ce qu'il leur disait naguère sur l'amour que l'on doit à l'Eglise et à la Patrie, parce que « la Patrie, c'est la pensée de Dieu », Dieu a voulu que l'homme ait une Patrie et y vive selon les lois de

la morale que les gouvernements sont chargés de faire respecter.

De Pannonhalma, le Cardinal se rendit à Budapest où il a une résidence, en attendant qu'un évêché y soit créé. Là, eurent lieu les visites officielles, puis son Eminence prit la route d'Esztergom ; là encore, les populations s'étaient rendues dans les gares pour y saluer au passage leur Pasteur allant prendre possession de la ville primatiale. Il y arriva à la nuit tombante, au son des cloches sonnant à toute volée, et un véritable cortège l'accompagna, à travers la ville pavoisée et illuminée, jusqu'à sa résidence. Le lendemain matin, un cortège plus somptueux encore alla l'y chercher pour le conduire à la basilique où eut lieu un office solennel célébré par le Cardinal. Ce que fut cette cérémonie à laquelle assistaient S. Ex. le Nonce, les ministres, magnats et députés, autorités du comitat, délégations des Ordres et des Œuvres, et une foule immense, on peut se le représenter quand on connaît la richesse de certains ornements sacerdotaux, dont quelques-uns ont heureusement échappé au vandalisme des envahisseurs, et quand on se souvient des vêtements nationaux que les magnats et la noblesse aiment à porter dans les cérémonies officielles. Pourtant au lieu des costumes aux couleurs vives, ornés de pierreries et de fourrures, beaucoup de personnages avaient revêtu le costume national noir, orné de brandebourgs et rappelant la tunique militaire. Le choix de ce costume devait rappeler que la Hongrie mutilée est en deuil.

L'accueil que la population a fait au nouveau et jeune Prince Primat — il est né le 21 avril 1884 — est peut-être inspiré par une pensée que le peuple n'exprime pas, mais qu'il porte au fond du cœur, l'espérance en son Pasteur. Son âge permet de penser que Dieu lui accordera de rester un grand nombre d'années à la tête de l'Eglise de Hongrie, sa modestie, ses paroles, pleines de la plus touchante humilité, sa science profonde, l'unanimité avec laquelle il est accueilli par tous, petits et grands, tout semble se réunir pour justifier l'espérance.

Son programme ? Il est vaste, on sait qu'il comporte une étroite collaboration avec le Gouvernement. Bien des choses que la Hongrie d'avant-guerre laissait subsister, ne répondent plus aux conditions de l'existence actuelle.

D'après la Constitution stéphanique, le roi de Hongrie, « protecteur » de l'Eglise de Hongrie, jouissait d'un grand nombre

de privilèges. Il pouvait créer des évêchés et des archevêchés, fonder des abbayes, en changer le siège, les transformer ou les réunir, les supprimer même. C'était lui qui nommait les évêques et les archevêques, nominations soumises à l'approbation de Rome, ce qui n'avait pas lieu pour les évêques auxiliaires, les chanoines honoraires ou prébendés. Il pouvait conférer le droit de « patronage » administrer les revenus des évêchés vacants, il pouvait autoriser l'aliénation ou l'hypothèque des biens ecclésiastiques, etc.. etc.

Le « droit de patronage » auquel sont soumises les cures peut être exercé, soit par un magnat, soit par le « fonds de religion », soit encore par un chapitre ou par la Ville. Quand une cure devient vacante, l'évêque choisit quelques candidats, reconnus canoniquement aptes à remplir les fonctions de curé, il les présente au « patron » qui en choisit un que l'évêque alors nomme curé.

Cette manière de procéder peut donner lieu à des incidents assez curieux, il peut arriver qu'un Conseil municipal, composé d'une majorité protestante ou israélite choisisse le curé qui sera imposé aux catholiques. Un autre cas peut se présenter, le droit de patronage étant inhérent au domaine, un magnat qui vend sa propriété, cède en même temps son droit qui peut alors être exercé par un dissident, protestant, israélite, schismatique.

Il y a donc beaucoup de questions qui appelleront l'attention du Prince Primat et pourront être résolues par sa science juridique. Aussi les Hongrois mettent-ils en ce savant jurisconsulte qu'animent, en même temps, un grand sens des réalités et des nécessités de l'heure présente, et un patriotisme aussi vibrant que sa foi, une grande confiance pour que soient réglées selon l'équité et la justice, toutes les questions qui sont, pour la Hongrie, des motifs d'inquiétude et de souffrance.

Emile Horn.

Chronique des Actes du Saint-Siège [1]

Les Actes du Saint-Siège en 1927

III. *Exercice du pouvoir doctrinal*

14. La condamnation de l'*Action française* est l'acte le plus important du magistère ecclésiastique, au cours de l'année 1927. C'est par une lettre autographe de Pie XI au Cardinal Andrieu (5 janv. 1927, p. 5-8) que fut communiqué le décret du S. Office du 29 décembre 1926[2]. Il fut bientôt suivi (9 mars 1927, p. 157) des réponses pratiques de la Pénitencerie sur les nombreux cas de conscience posés par cette condamnation.

1. *Vis-à-vis des ecclésiastiques* qui, notoirement, demeurent partisans, ou ligueurs, ou lecteurs (par abonnement) de l'*Action française*, — ou qui encouragent par des consultations théologiques ou simplement en paroles, dans la conversation, les fidèles à lire l'*Action Française*, ou à la soutenir par des offrandes d'argent, — ou qui absolvent sans condition de bon propos et continuent d'absoudre des lecteurs d'*Action Française*, ou des chefs ligueurs d'Action française, l'attitude à prendre est la suivante :

a) Au for *interne* : tous doivent être l'objet d'une grave monition, puisqu'ils se mettent en opposition en matière grave (publiquement, ou en secret, peu importe) avec les ordres et les prescriptions de l'autorité suprême ecclésiastique. Ils ne peuvent être absous qu'après s'être repentis sérieusement, et avoir convenablement réparé le scandale.

1. Cf. R. A. mars 1928, p. 347-360.
2. Voir dans les *Acta Apostolicae Sedis* de 1926 (t. XVIII, p. 517 et 526) le texte de l'allocution consistoriale du 20 déc. 1926, et celui du décret précité du S. Office.

b) Au for *externe* : après la grave *monition* dont il est parlé plus haut, l'Ordinaire recourra à la *correction*, en observant à ce sujet les canons 2308 et 2309 du Code[1]. Si monitions et corrections ne produisent pas leur effet, on se conformera au canon 2310[2].

Quant aux confesseurs (qui absolvent sans condition, de bon propos, etc., voir le texte plus haut), si après monition ils ne s'amendent pas et ne réparent pas dans la mesure du possible le scandale donné au pénitent, ils pourront, tant qu'ils ne viendront pas à résipiscence, être suspens du pouvoir d'entendre les confessions sacramentelles des fidèles.

2. Vis-à-vis des *Séminaristes* demeurant attachés à l'Action française ostensiblement ou en secret, on s'en tiendra aux règles suivantes : au for interne, ne pas les absoudre ; au for externe, les renvoyer du séminaire, conformément au canon 1371, comme imbus d'un mauvais esprit, et inaptes à l'état ecclésiastique.

3. Vis-à-vis des *fidèles* qui lisent habituellement l'*Action française*, ou y restent abonnés malgré les avis contraires qu'ils reçoivent ; — ou qui, en tant que ligueurs, mènent le mouvement en faveur du journal l'*Action française*, des doctrines fausses d'Action Française, ou des dirigeants d'Action Française qu'ils s'obstinent à conserver pour leurs chefs, la Pénitencerie prescrit la conduite suivante : les avertir de la faute grave qu'ils commettent en désobéissant en matière grave aux ordres et commandements certains et manifestes de la Suprême autorité ecclésiastique. Si, malgré cet avertissement, ils refusent de se soumettre, et ne se soucient pas de ré-

1. « Il y a lieu à *correction*, toutes les fois que la conduite d'une personne donne du scandale ou trouble gravement l'ordre. Cette correction, appropriée aux conditions particulières de la personne et du fait dont il s'agit, se fait par l'Ordinaire agissant par lui-même, ou par une personne interposée, ou par lettre. C. 2308. La monition et la correction peuvent être soit publiques, soit secrètes. Elles peuvent être faites une seule fois ou plusieurs fois, au gré du supérieur, agissant en toute prudence. Même si elles sont *secrètes*, elles doivent pouvoir être prouvées, et le document d'où peut résulter cette preuve devra être conservé aux archives secrètes de la curie. La correction ou monition *publique* doit être faite devant un notaire ou deux témoins, ou par lettre. Dans ce dernier cas, on doit pouvoir établir par un document la teneur de la lettre et le fait de sa réception. La correction publique ne peut être faite qu'à un coupable convaincu de délit, ou ayant avoué ce délit. Elle est judiciaire lorsqu'elle est faite par le juge siégeant à son tribunal ou par l'Ordinaire avant un procès criminel. La correction judiciaire tient lieu de peine, ou s'ajoute à la peine pour l'aggraver, surtout s'il s'agit de récidifs. C. 2309. »

2. « Lorsque les monitions et corrections n'ont pas obtenu le résultat cherché, ou lorsqu'on ne peut pas espérer qu'elles l'obtiendront, on donne un *précepte*, indiquant exactement ce que le prévenu doit faire ou éviter, sous menace de peine en cas de transgression. C. 2310. »

parer convenablement le scandale, au for interne ne pas les absoudre ; au for externe, les considérer comme des pécheurs publics, et leur appliquer les canons qui, dans le Code de droit canonique, concernent les pécheurs publics[1].

Le 11 oct. 1927, sur mandat exprès de Sa Sainteté Pie XI, la Pénitencerie a déclaré que ces instructions devaient en conscience être très exactement observées, et que ceux qui ne s'y conformeraient pas devraient être punis des peines canoniques prévues dans ces réponses[2].

Signalons aussi la *Déclaration collective des évêques de France* (9 mars 1927) et l'*Oraculum vivae vocis* donné au cardinal Dubois (24 fév. 1927) inséré dans la Semaine religieuse de Paris, communiqué aux évêques de France, et paru aux *Acta* (p. 185). D'après ce dernier document, seul le pape peut donner la permission de lire l'*Action française*, puisque c'est lui personnellement qui en a ordonné la mise à l'index. Toutefois, il donne aux évêques de France le pouvoir de donner les permissions nécessaires à leurs fidèles, mais

1. Il est question à plusieurs reprises des pécheurs publics dans le Code de droit canonique. Le canon 693 déclare qu'ils ne peuvent pas être validement reçus dans une association érigée ou approuvée par l'autorité ecclésiastique ; le canon 855 défend de leur donner la sainte communion jusqu'à ce qu'il conste de leur repentir et de leur amendement, et tant qu'ils n'ont pas réparé leurs scandales publics ; le canon 1066 déclare que, à moins de cause grave et urgente, au sujet de laquelle il consulterait, si possible, l'Ordinaire, le curé ne doit pas assister au mariage d'un pécheur public qui ne se serait pas, au préalable, présenté au confessionnal ; enfin, le canon 1240 prescrit de refuser la sépulture ecclésiastique aux pécheurs publics, à moins qu'ils n'aient donné avant la mort quelques signes de pénitence. C'est par application de cette doctrine que la Pénitencerie déclare que les lecteurs, ligueurs et propagandistes d'Action française, notoirement connus comme tels, ne peuvent pas être admis aux Sacrements, particulièrement à la Sainte Table. Elle ajoute qu'ils ne peuvent être admis ou tolérés dans nos groupements catholiques (F.N.C., A.C.J.F., Scouts catholiques), que si, au préalable, ils ne se sont soumis absolument et publiquement, ont donné des signes certains (ce dont l'Ordinaire est juge) de la sincérité et du sérieux de leur soumission, et ont efficacement, au jugement de l'Ordinaire, réparé le scandale.

2. « Sacra Paenitentiaria Apostolica, de expresso SSmi Domini Nostri Papae mandato, aperte ac solemniter edicit ac proclamat omnes et singulas supradictas declarationes et praescriptiones in pleno suo robore, in omnibus et singulis earum partibus, permanere neque ab aliquo quomodocumque infringi aut violari posse sine gravi animae suae detrimento. Omnibus autem Galliae Ordinariis, graviter onerata eorum conscientia, injungit ac mandat ut de hac re fideles sibi subditos clare edoceri curent et sacerdotes serio commoneant de stricta obligatione qua, juxta theologiae moralis principia, sacramenta ministrare prohibentur publice indignis atque impoenitentibus : ne et ipsi cum illis Divini judicis ultionem incurrant. Et si quidem nihil profecerint, ad canonicas sanctiones judicis ad tramitem earumdem declarationum et praescriptionum, procedere ne omittant » (Déclaration envoyée à tous les Ordinaires de France, publiée dans les *Semaines religieuses*, mais non parue aux *Acta Apostolicae Sedis*).

rarement et seulement pour des raisons graves. Quant à la permission générale de l'Index, elle ne suffit pas pour lever cette interdiction si solennelle portée par le Pape en personne.

Dans son allocution consistoriale du 20 juin 1927, Sa Sainteté a exprimé toute la consolation que lui apporte la soumission de ses fils un instant égarés, mais aussi toute la douleur que lui cause la révolte persistante des autres. Le 19 sept. 1927, le Saint-Office condamnait, par ordre du pape, le livre intitulé : « L'action française et le Vatican » (p. 347), et le 14 déc. 1927 (p. 446), *Le voyage de Shakespeare*, de Léon Daudet.

15. Une longue instruction du Saint-Office (3 mai 1927, p. 186-189) a mis en garde les fidèles contre la littérature mystico-sensuelle de certains écrivains. Nous empruntons à la *Semaine Religieuse de Paris* (14 janv. 1928, p. 54), l'analyse de cet important document « sur les devoirs qu'impose aux évêques et aux fidèles le flot débordant en tous pays de la littérature perverse ».

« 1° la Congrégation du Saint-Office précise d'abord le mal :

a) Le Saint-Office ne condamne pas le genre « roman » en lui-même. Il est même observé « que les romans, nouvelles, drames, comédies sont un genre littéraire qui pourrait non seulement recréer, mais encore aider à l'amélioration des mœurs ».

b) Mais l'Eglise s'élève contre les trop nombreux écrivains qui versent dans l'obscénité, soit par le choix des sujets qu'ils traitent, soit par la manière de les traiter.

c) Le mal s'aggrave encore quand à ces immoralités se mêle un faux mysticisme, par « la combinaison de l'amour impudique avec une espèce de piété envers Dieu, faisant passer une sensualité morbide sous le couvert des choses de Dieu ».

d) Le mal n'est neutralisé et légitimé ni par le charme du style, ni par l'intérêt psychologique, ni par les bonnes intentions de l'auteur, ni même par la moralité des conclusions.

2° Le Saint-Office prescrit à tous les Ordinaires de s'appliquer à guérir ce mal croissant, car le Saint-Siège ne peut y suffire. En conséquence :

a) Les Ordinaires « aux termes du canon 1397, § 4, du Code, devront s'appliquer directement par eux-mêmes ou indirectement par l'intermédiaire des Conseils de Vigilance, à remplir soigneusement ce très grave devoir de leur charge ».

b) « Ils ne doivent pas manquer de dénoncer, dans leurs Bulletins diocésains, ces livres comme nuisibles et condamnés ».

c) Ils signaleront les livres *nommément* condamnés.

d) Ils n'oublieront pas l'importance des Décrets généraux de l'Index, veillant à ce que les curés et leurs auxiliaires en instruisent opportunément les fidèles et leur rappellent aussi souvent qu'il faudra que « les mauvais livres, outrageant expressément et de parti-pris l'intégrité des mœurs, doivent être tenus pour prohibés, comme s'ils étaient compris dans l'Index des livres défendus ».

e) Le décret va plus loin. « Si les Ordinaires peuvent estimer qu'un décret spécial ait l'avantage de protéger les fidèles contre telle mauvaise lecture plus efficacement et plus vite, qu'ils n'hésitent pas à user de leur droit selon les prescriptions du canon 1395, § 1, du Code de droit canonique ».

16. A l'occasion du Congrès pour l'union des chrétiens tenu à Lausanne du 3 au 21 août dernier[1], la même Congrégation a rappelé (8 juil. 1927, p. 278) qu'il n'était pas permis aux catholiques d'assister ou d'accorder leur appui aux congrès, assemblées, conférences, ou sociétés de non catholiques ayant pour but d'unir dans un même groupement religieux tous ceux qui se disent chrétiens. Cette décision prescrit d'observer le décret du 4 juillet 1919, que j'ai analysé dans une précédente chronique.

IV. *Exercice du pouvoir législatif.*

17. Un décret de la Cong. du Concile concerne les prêtres professeurs dans les écoles publiques (22 fév. 1927, p. 99-100). Après avoir rappelé l'obligation d'observer les prescriptions antérieures sur la fréquentation par les clercs et les prêtres des Universités ou écoles normales publiques, le décret règle la situation canonique de ces prêtres professeurs et l'action vis-à-vis d'eux soit de leur propre Ordinaire, soit de l'Ordinaire du lieu de l'établissement[2]. Une réponse de la même Congrégation du Concile a reconnu à l'Ordinaire le droit et le devoir d'interdire l'action politique aux ecclésiastiques qui ne se conformeraient pas aux instructions du Saint-Siège, et de punir les contrevenants (15 mars 1927, p. 138)[3].

1. La *Revue Apologétique*, sept. 1927, a parlé du Congrès de Lausanne.

2. On trouvera le texte de ce décret dans notre ouvrage *Pour étudier le Code de droit canonique*, Paris, Gabalda, 1927, p. 39-40 ; une analyse bien exacte dans A. Cance, *Le Code de droit canonique*, Paris, 1927, t. I, p. 170-171 et un commentaire dans l'*Ami du Clergé*, p. 194-198.

3. Voir un bon commentaire de cette réponse dans l'*Ami du Clergé*, 1927, p. 257 à 259.

D'une réponse de la Congrégation du Concile (23 avril 1927, p. 415), il résulte que : 1° seules la loi de fondation du Chapitre, ou une concession du Saint-Siège, peuvent autoriser les chanoines à n'assister au chœur qu'une semaine sur deux, à tour de rôle : c'est ce que l'on appelle le droit *d'alternative* ; ni la coutume, ni les statuts capitulaires ne suffisent à l'établir ; 2° dans les chapitres où le droit d'alternative est en vigueur, les chanoines ne peuvent pas, en assistant au chœur pendant la semaine où ils ne sont pas de service, suppléer aux absences qu'ils se seraient permises pendant leur semaine ; 3° lorsqu'un chanoine est dispensé par indult d'assister tels jours (v. g. les lundi et mercredi) à telles ou telles heures de l'office (v. g. à vêpres et complies) — c'est ce que l'on appelle l'indult *pro diebus et horis* — si, un de ces jours-là, il manque d'assister à l'une des autres heures, on doit le considérer comme absent pour toute la journée ; il ne touchera donc, ni les fruits de sa prébende pour ce jour, ni les distributions correspondant aux heures auxquelles, sans dispense, il n'a pas assisté.

Les religieux même exempts doivent observer les tarifs funéraires établis par l'Ordinaire du lieu, conformément au canon 1234 (Réponse de la Com. d'interprétation du Code, 6 mars 1927, p. 161).

Une réponse de la Congrégation des religieux a interdit de donner la bénédiction et la consécration des vierges à des femmes vivant dans le monde sans vœux de religion (25 mars 1927, p. 138).

Les Ordinaires des lieux ne sont pas strictement obligés, en vertu du canon 711, § 2, d'ériger dans chaque paroisse une *confrérie du Saint-Sacrement*, mais ils peuvent, à sa place, en tenant compte des circonstances particulières, instituer une pieuse union, ou une sodalité du Saint-Sacrement. Seules les confréries proprement dites (mais non ces pieuses unions ou sodalités) se trouvent affiliées *ipso jure*, en vertu dudit canon, à l'archiconfrérie romaine du Saint-Sacrement (réponse de la Commission d'interprétation du Code, 6 mars 1927, p. 161).

18. La Congrégation des Séminaires et Universités a déclaré (29 avril 1927, p. 194), de la part de Sa Sainteté, que les Doctorats en théologie et en droit canonique ne pouvaient être décernés validement qu'à ceux qui auraient fait leur cours régulier de philosophie scolastique, conformément aux prescriptions de Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* du 8 sept. 1907.

Quant aux grades académiques en Ecriture Sainte, « ceux-là seuls peuvent y prétendre : 1. Qui après avoir achevé les deux années de philosophie, ont fait régulièrement le cours de théologie, selon les prescriptions des can. 1365 ou 589, dans une Université ou un Athénée approuvé par le Saint-Siège, et y ont obtenu, conformément aux règles établies, le doctorat en théologie ; 2. ou qui, après avoir achevé, selon les prescriptions du droit, les études ecclésiastiques dans une Institution qui n'a pas reçu du Siège Apostolique la faculté de conférer le doctorat, ont continué, pendant au moins deux ans, leurs études théologiques dans une Université ou un Athénée approuvé par le Saint-Siège, et y ont été promus docteurs en théologie ; 3. ou les religieux qui, après avoir achevé, selon les prescriptions du droit, les études ecclésiastiques dans leur propre Institut, ont obtenu un titre qui, selon les facultés concédées à l'Ordre par le Saint-Siège, leur a été donné comme équivalent au doctorat en théologie, conformément aux règles établies ». (Déclar. de la Commission biblique, 26 fév. 1927, p. 160)[1].

19. Un décret a approuvé le tome VII (ou Appendice II) de la Collection des *Decreta authentica* de la Congrégation des Rites. Ce tome contient les décrets de 1912 à 1926 (n^{os} 4285-4404) suivis de leur Table générale (26 janv. 1927, p. 109). Une nouvelle édition du Missel romano-slave en caractères latins a été approuvée (9 mars 1927), p. 156).

Suivant une instruction de la Cong. des Rites (27 avril 1927, p. 192), la *messe solennelle du S. Sacrement et celle pour la Paix, à l'occasion des Quarante Heures*, sont permises les mêmes jours que la messe votive solennelle *pro re gravi*. Lorsqu'elles sont empêchées, on en joint sous une seule conclusion la mémoire à l'oraison de la messe solennelle du jour ; toutefois, on omettrait l'oraison du Saint-Sacrement à la messe d'un mystère identique de Notre-Seigneur. A ces messes votives solennelles et à la messe solennelle qui en tient lieu quand elles sont empêchées, on fait uniquement les mémoires admises par la messe votive solennelle *pro re gravi*. A la messe votive solennelle pour la Paix, et aux messes privées célébrées durant les Quarante Heures, on doit, quelque solennelle que soit la fête occurente, dire, après les oraisons prescrites par la

1. Voir un commentaire de cette déclaration dans l'*Ami du Clergé*, 1927, p. 264-265. Nous lui avons emprunté la traduction du document.

rubrique et jamais sous la même conclusion que l'oraison de la messe, l'oraison du Saint-Sacrement. On omettrait cette dernière si l'on célébrait la messe ou si l'on y faisait mémoire d'un mystère identique de Notre-Seigneur, et aux messes de la Commémoration de tous les fidèles défunts. Même en dehors du dimanche, la messe votive solennelle pour la Paix comporte le *Credo*.

Différents doutes ont été résolus relativement à la *fête du Sacré-Cœur de Jésus au Portugal* (18 fév. 1927, p. 155).

Saint Jean de la Croix ayant été déclaré docteur de l'Eglise, un décret de la Congrégation des Rites du 24 novembre 1926 prescrit les modifications à faire au Bréviaire, au Missel et au Martyrologe : office du commun des docteurs, avec l'antienne *O Doctor*, à Magnificat, l'addition *atque Doctorem* dans l'oraison du saint, et une addition à la sixième leçon[1] ; messe *In medio*, avec l'oraison modifiée. Les mots *et Ecclesiae doctoris* sont à ajouter aux deux mentions que fait de lui le martyrologe le 24 novembre et le 14 décembre. Le même jour (24 novembre 1926), un autre décret de la Congrégation des Rites a approuvé l'office, la messe, et l'éloge à faire au martyrologe (le 21 décembre et le 27 avril) de saint Pierre Canisius, confesseur et docteur, dont la fête a été fixée pour l'Eglise universelle au 27 avril. Ont été également approuvés les éloges à insérer au martyrologe pour sainte Madeleine Sophie Barat, sainte Marie-Madeleine Postel, saint Jean-Baptiste Marie Vianney, saint Jean Eudes, saint Sebald et sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (26 janvier 1927, pages 154 et 193). La fête de cette dernière a été étendue à l'Eglise universelle et fixée au 3 octobre (13 juillet 1927, p. 286). Une neuvième leçon contractée, pour les jours où cette fête serait simplifiée, a été approuvée, le 26 octobre 1927, et insérée aux *Acta*, p. 416.

La Bénédiction du Saint-Sacrement, donnée avec l'ostensoir, est vraiment une Exposition publique, et est par suite soumise aux règles fixées par le canon 1274, § 1. (Réponse de la Com. d'interprétation du Code, 6 mars 1927, p. 169.)

Il n'est pas permis de célébrer la *messe en présence du Saint-Sacrement* voilé ou exposé dans le ciboire, et la coutume contraire ne saurait être tolérée. Du reste, les décrets antérieurs de la Congrégation des Rites concernant la célébration de la messe et la distribution de la sainte communion à l'autel de l'exposition (11 mai 1878,

1. ...retulis *et Pius undecimus ex sacrorum rituum Congregationis consulto, Universalis Ecclesiae Doctorem declaravit* ».

17 avril 1917) demeurent toujours en vigueur, et les Ordinaires doivent en assurer l'observation (réponse du 27 juillet 1927, p. 289).

Le dimanche et les autres jours où il est interdit de chanter la messe de *Requiem* en l'absence du cadavre, on ne peut tolérer la *sonnerie funèbre des cloches* ni l'apposition de tentures noires à l'entrée d'une église ou d'un oratoire public où, le rite le permettant, se célèbre, par suite d'une coutume, l'office des morts ou une absoute en l'absence du corps (réponse du 21 octobre 1927, p. 381). Et dans la même réponse, la Congrégation insiste sur l'observation du titre III des dernières rubriques, et des décrets, sous la vigilance de l'Ordinaire du lieu et du Recteur de l'Eglise ou de l'oratoire.

20. Le Conseil supérieur de la Propagation de la Foi ayant demandé au Saint-Père qu'un dimanche — de préférence l'avant-dernier d'octobre — soit spécialement consacré, dans tout le monde catholique, à la prière et à la propagande pour les missions, Sa Sainteté Pie XI a accueilli volontiers cette demande, et un rescrit de la Congrégation des Rites, en date du 14 avril 1926 (p. 23) dont l'observation est laissée au jugement prudent des Ordinaires, a déterminé ce que pourrait être cette *journée de missions* : à toutes les messes, on ajouterait comme oraison impérée *pro re gravi* celle de la messe *Pro propagatione fidei* ; la prédication traiterait des missions, avec mention spéciale de l'Œuvre de la Propagation de la Foi et invitation aux fidèles de s'y affilier, sans cependant exclure absolument les autres prédications. Le même rescrit permet de célébrer la messe votive solennelle *Pro propagatione Fidei* à l'occasion des fêtes et congrès pour les Missions, même les doubles-majeurs et les dimanches mineurs.

V. *Exercice du pouvoir judiciaire*

21. Une indulgence de 300 jours *toties quoties* a été accordée à la récitation de la formule de la *consécration du genre humain au Sacré-Cœur* donnée par la Congrégation des Rites, le 17 octobre 1925, et une indulgence de 200 jours *toties quoties* à la récitation de la prière pour les juifs, extraite de cette consécration. (Rescrit de la Pénitencerie, 16 juillet 1926, p. 32). Le même rescrit accorde une indulgence plénière à ceux qui auront récité pendant un mois, tous les jours, l'une ou l'autre de ces formules. Pie X avait accordé, le

22 août 1906, une indulgence de sept ans et sept quarantaines (et même une indulgence plénière, à ceux qui se seraient confessés et auraient communié), à tous les fidèles qui assisteraient, le jour de la fête du Sacré-Cœur, à la récitation publique, faite devant le Saint-Sacrement exposé, de la formule de consécration du genre humain et des litanies du Sacré-Cœur, et y prieraient aux intentions du Souverain Pontife. Pie XI a étendu ces mêmes indulgences à la cérémonie analogue qui est prescrite chaque année à la fête du Christ-Roi (4-15 février 1927, p. 159).

Une indulgence plénière, applicable aux défunts, a été accordée par le Souverain Pontife (rescrit émanant de la Congrégation des Rites, 14 avril 1926, p. 23) à tous ceux qui communieront et prieront pour la conversion des infidèles, le dimanche consacré à la journée des Missions (voir plus haut, n° 20). Voir aussi n° 4.

22. On sait que les *Acta Apostolicae Sedis* ne reproduisent plus, ordinairement, les jugements de la Rote. Une seule exception est à signaler : la déclaration de nullité du mariage de Guillaume Marconi (si célèbre par ses découvertes en T.S.F.) avec Béatrice O'Brien. Le mariage avait été célébré à Londres, en 1905, dans une église anglicane. Il a été déclaré nul parce qu'avant de s'unir les deux époux avaient formellement convenu qu'en cas de désaccord ils divorceraient : pour ce motif, le curie de Westminster avait déclaré le mariage nul, le 27 octobre 1926, et la Rote a confirmé ce jugement (11 avril 1927, p. 217-227).

Pour les autres causes jugées en 1926, les *Acta* les ont simplement énumérées (p. 62-75) en indiquant pour chacune d'elles (il y en a 51 qui ont fait l'objet d'une sentence définitive, et 25 qui se sont terminées sans être l'objet d'une sentence définitive) : le diocèse (pas toujours), la nature de la cause, le nom des juges, défenseur du lieu, promoteur de la justice, avocats, le *dubium*, et la sentence.

Mais un document important, et qui intéressera nos lecteurs, est le discours lu par Monseigneur Massimi, doyen de la Rote, devant le Pape, à la séance solennelle pour l'ouverture de l'année judiciaire (1er octobre 1927, p. 354-356). Nous en donnons la traduction française (d'après l'*Ami du Clergé*, 1927, p. 671) en l'accompagnant de quelques notes utiles.

Très Saint-Père. — L'année judiciaire, qui se clôtura à la mi-août, fut

pour notre tribunal une année d'exceptionnelle célébrité : la presse du monde entier fit grand bruit autour de la Rote.

L'extraordinaire intérêt que prit l'opinion publique aux dernières sentences judiciaires, était moins suscité par la nouveauté ou l'élégance des affaires en question, que par la condition des personnes en cause dont la haute situation sociale attira l'attention universelle, attention d'ailleurs peu bienveillante et plutôt faite de soupçon[1].

En effet, de plusieurs côtés, nous arrivèrent protestations et critiques. On nous reprochait d'avoir jugé des causes matrimoniales de non-catholiques, nous immisçant de la sorte dans ce qui ne nous regardait pas, et de les avoir jugées en faveur de la nullité du mariage, comme si nous eussions renié ainsi l'indissolubilité du lien sacré.

Ces critiques n'avaient aucun fondement. Parce que, d'abord, on ne peut ignorer que l'Eglise — et il suffit de lire le canon 1960 du Code[2] — affirme hautement son droit de juger les causes matrimoniales entre baptisés. Sans doute, il est clair que beaucoup d'acatholiques, ne reconnaissant pas le mariage comme sacrement, ne s'en remettent qu'à la compétence de l'Etat, en ce qui concerne leurs causes matrimoniales, et alors leur opposition à nos principes ne peut surprendre évidemment. Mais il est clair aussi que les acatholiques qui recourent à l'autorité ecclésiastique[3], reconnaissent de ce fait la compétence de l'Eglise, qui ne dédaigne pas de les écouter, leur requête étant faite *ad animæ præjudicium avertendum*, comme s'exprime le canon 1654, pour éviter le péril des âmes. C'est, en réalité, pour ces dissidents, un acheminement vers l'Eglise, même habituellement le prélude d'un retour[4], et c'est pour cela sans doute que leur démarche irrite à ce point leur coreligionnaires.

Quant aux protestations élevées en faveur de l'indissolubilité du mariage, elles ne peuvent trouver que des sympathies chez nous, qui avons à cœur plus que personne un tel principe. Ces réclamations, qui ne laisseraient pas d'émerveiller, venant de là où règne le divorce, nous les accueillons comme un précieux écho de l'âme naturellement chrétienne et catholique. Mais si le mariage ne peut s'annuler, il peut fort bien

1. Le doyen de la Rote fait allusion ici à deux causes de nullité de mariage publiées toutes les deux aux *Acta*. Celle du mariage *Vanderbilt-de Malborough* déclaré nul pour crainte révérencielle le 29 juil. 1926 (A.A.S., t. XVIII, p. 501-506), et celle du mariage *Marconi-O'Brien*, dont il a été parlé plus haut. La *Documentation catholique* du 30 juil. 1927, a réuni tout un Dossier (col. 131-184) sur la première affaire.

2. « Les causes matrimoniales *entre baptisés* sont de la compétence propre et exclusive du juge ecclésiastique. » Can. 1960. Voir *Ami du Clergé*, 10 mars 1927, p. 149-151.

3. C'est Consuela Vanderbilt (protestante) qui demanda en 1925 à la curie de Soutwark (domicile du duc de Malborough, également protestant)) la déclaration de nullité de leur mariage.

4. Le duc de Malborough est entré dans l'Eglise catholique le 1er février 1927 (voir *Documentation catholique*, t. 17, col. 634).

être nul dès l'origine[1]. Ces causes de nullité, tout le monde peut s'en rendre compte, en ouvrant le Code de Droit canonique. C'est ce à quoi nous nous tenons, motivant largement nos sentences en droit comme en fait. Et l'unique, mais efficace réponse, que nous avons donnée aux demandes d'explication arrivant de toutes parts, fut la publication, dans le Bulletin officiel du Saint-Siège, des sentences qui avaient soulevé l'intérêt public.

Elles ne sont pas non plus le privilège des riches, les causes qui se déroulent devant notre tribunal[2], car on concède aux pauvres l'assistance judiciaire[3], même avec dispense des frais de justice, en premier lieu des frais d'impression, dont le Saint-Siège prend la charge, au point d'absorber presque entièrement les modestes taxes imposées aux causes de ceux qui peuvent subvenir aux dépenses.

Dans cette dernière année judiciaire, la Rote a prononcé *cinquante-cinq* sentences définitives, dont *quarante-cinq* dans des causes matrimoniales. La sentence a été favorable au demandeur, seulement dans *vingt-huit* de ces causes. En distinguant entre les causes où les intéressés peuvent assumer les frais, et les causes de gratuité judiciaire, qui sont, d'ailleurs, les unes et les autres, à peu près en nombre égal, il résulte que le pourcentage des sentences favorables dans les causes de la seconde catégorie n'est pas inférieur au pourcentage favorable des premières[4].

L'intérêt que prend le public aux décisions de la Rote nous rappelle nos graves responsabilités et nous incite à une grande vigilance, afin que, comme dit l'Apôtre, « notre adversaire soit saisi d'une crainte respectueuse, en n'ayant rien à relever contre nous ». De même que la loi est immaculée, ainsi doit être sans tache le tribunal qui l'applique. C'est la prière que nous avons fait monter jusqu'à la Vierge toute sainte, pour la reprise de nos travaux. C'est aussi le vœu que nous déposons aux pieds de Votre Sainteté, et nous répondrons à sa souveraine attente, avec la grâce et le réconfort de la Bénédiction apostolique.

23. Ont été *introduites auprès de la Congrégation des Rites* :

1. « L'Eglise *n'annule* jamais de mariages. Quand, après examen, elle les *déclare nuls*, elle ne fait que constater les vices du contrat (dont ses lois déterminent légitimement les conditions de validité) et déclarer que ces mariages, n'ayant pas été contractés dans les conditions requises, n'ont pas été valides et sont par suite inexistants ». F. Cimetier, dans la *Revue Apologétique*, juin 1927, p. 755.

2. Nous avons développé ce point dans la *Revue Apologétique*, juin 1927, p. 755-757.

3. Voir l'article publié par la *R.P.A.* du 15 févr. 1911 sur *L'assistance judiciaire au tribunal de la Rote* (t. XI, p. 770 sqq.) et un autre sur *les procès en nullité de mariage devant les tribunaux ecclésiastiques* (1er août 1923, t. XXXVI, p. 523-526).

4. C'est la même conclusion qui résulte du *Tableau relatif aux causes de nullité de mariage jugées par la Rote* de 1916 à 1922 reproduit dans la Revue, au cours de l'article précité du 1er août 1923 (t. XXXVI, p 524).

La cause de béatification de 2418 martyrs chinois (décret du 10 décembre 1926, p. 57-61) ; celle de Sœur Marie de Jésus (née en 1560), morte à Tolède après 1640), carmélite déchaussée (10 décembre 1926, p. 102-105) ; celle de Jean Merlini, prêtre, général de la Congrégation des Missionnaires du Précieux-Sang, fondée par le B. Gaspard del Bufalo, né en 1795 à Spolète, mort à Rome en 1873 (26 janvier 1927, p. 143) ; celle de Michel-Ange Longo de Mariliano, prêtre des Frères-Mineurs, né au diocèse de Nôle en 1811, mort en 1886 (26 janvier 1927, p. 147) ; celle de sœur Marie de Jésus Crucifié, religieuse converse du Carmel de Bethléem, morte en 1878 (18 mai 1927, p. 254) ; celle de Marie-Victorie-Thérèse Couderc (1805-1885), co-fondatrice et première supérieure de la Congrégation N.-D. de la Retraite au Cénacle (13 juillet 1927, p. 349-354).

Différents décrets ont proclamé *l'héroïcité des vertus* de la Marquise Madeleine de Canossa, fondatrice au XIX^e^ siècle de Filles de la Charité, à Vérone (6 janvier 1927, p. 107) ; de don Bosco, fondateur des Salésiens (20 février 1927, p. 159) ; de Jean-Baptiste Trona (1750), prêtre de l'Oratoire de S. Philippe de Néri (13 mai 1927, p. 210) ; du Vén. Alain de Solminihac (1593-1659), évêque de Cahors (20 juin 1927, p. 258) ; de la Vén. Vincente Gérosa, co-fondatrice (avec Bartholomée Capitanio, béatifiée le 30 mai 1926) des Sœurs de la Charité de Lovere, diocèse de Brescia (24 juillet 1927, p. 283) ; du Bienheureux Sauveur de Horta († 1567), laïc des Frères Mineurs (13 juillet 1927, p. 320).

La Congrégation des Rites a *confirmé le culte immémorial* rendu à la vierge Stilla (d'Eichstaett, Bavière) qui mourut vers le milieu du XII^e^ siècle (12 janvier 1927, p. 140) ; à Luc Belludi, disciple et compagnon de saint Antoine de Padoue (17 mai 1927, p. 213) ; au Bienheureux Abbé Hugues de Fosses († 1164), des Prémontrés (13 juillet 1927, p. 316).

La cause de la Bienheureuse Lucie Filippini (Rome et Montefiascone), fondatrice d'une congrégation de Sœurs enseignantes, béatifiée en 1926, a été *reprise en vue de sa canonisation* (décret du 22 décembre 1926, p. 105).

Cette simple énumération, pour une seule année, des Actes du Saint-Siège se passe de commentaire. Elle nous montre l'Eglise toujours conquérante, toujours agissante, toujours soucieuse de remplir dans tous les domaines la mission que Notre-Seigneur lui a confiée.

F. Cimetier.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

Sommaire : Les Pères apostoliques. — Saint Ignace d'Antioche. — Celse et Origène. — Saint Ambroise. — Saint Jérôme. — Chaînes patristiques sur les épîtres de saint Paul. — *Sanctus*. — La basilique de la Porte Majeure.

I. — Les chrétiens d'aujourd'hui s'intéressent de plus en plus à la vie et aux œuvres de ceux qui ont été leurs pères dans la foi; et les saints d'hier ou d'avant-hier ne sont plus les seuls qui puissent désormais éveiller la curiosité ou susciter la piété des fidèles du xx[e] siècle. Aussi M. E. Rome a-t-il été bien inspiré en publiant les trois conférences qu'il a faites dernièrement dans une de nos grandes villes de province sur les Pères Apostoliques[1]: les lecteurs seront sans doute nombreux à profiter des leçons que déjà beaucoup d'auditeurs ont accueillies avec joie. A vrai dire, M. Rome ne s'occupe pas de tous les Pères apostoliques, mais seulement de trois d'entre eux : saint Clément, saint Ignace et saint Polycarpe. Il ne cherche pas à nous apprendre du nouveau à leur sujet; il se contente, en s'inspirant de leurs œuvres, d'en esquisser la physionomie morale et de nous en faire goûter la souveraine beauté.

On ne manquera pas d'être surpris que l'ordre chronologique ne soit pas observé par M. Rome et que saint Clément, le plus ancien des trois, soit étudié le dernier. R. s'en explique dans son introduction, mais les raisons qu'il allègue ne semblent pas convaincantes et il paraît bien que quelques anachronismes se soient glissés dans ces pages consacrées à saint Clément. Bien qu'il n'ait pas

1. E. Rome, *Figures apostoliques* : Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Clément de Rome; in-16 de 110 pp. Paris, Editions Spes, 1927, 7 francs.

écrit pour les savants, l'auteur montre, dans son livre, un trop vif souci de la vérité pour que nous puissions ici faire autre chose que soulever un doute.

II. — Faut-il longuement parler de l'ouvrage que M. H. Delafosse vient de consacrer aux *Lettres d'Ignace d'Antioche*[1], dans la collection *Les textes du christianisme* ? Il est permis de se le demander. On connaît bien M. Delafosse qui a déjà publié une traduction avec commentaire du quatrième Evangile et des épîtres de saint Paul ; et l'on sait qu'il n'est pas homme à renouveler sa manière. Il croit avoir trouvé dans le marcionisme la clé qui ouvre toutes les serrures, la réponse infaillible qui résoud tous les problèmes. Le quatrième Evangile est marcionite, les épîtres de saint Paul sont marcionites et naturellement les lettres de saint Ignace sont également marcionites. On devine cette conclusion, avant même d'avoir ouvert le volume; on l'attend, on la redoute et l'on n'est pas trompé car elle arrive, nette et tranchante ; et la tranquille audace avec laquelle elle est formulée a quelque chose de déconcertant.

M. Delafosse sait que, depuis une quarantaine d'années, tous ceux qui s'occupent des origines chrétiennes — à part quelques exceptions que l'on peut négliger — tiennent pour authentiques les lettres d'Ignace et les placent aux environs de l'an 112 (p. 18). Cette unanimité des historiens et des critiques ne l'émeut pas. Bien au contraire, il n'en a que plus d'ardeur à partir en guerre pour défendre sa nouvelle idole. Seul contre tous, il sait, à n'en pas douter, que ces lettres ont pour auteur un évêque marcionite du nom de Théophore et qu'elles n'ont pas été écrites avant le règne de Marc-Aurèle.

Il le sait et il le prouve. Ou du moins, il croit le prouver, car lorsqu'un détail du texte le gêne, il n'hésite pas à l'écarter comme une imposture ou comme une interpolation. On se souvient par exemple des enseignements que nous fournissent les lettres sur le voyage du martyr, jusqu'à son arrivée à Troas. L'itinéraire déplaît à M. Delafosse, qui aurait organisé de manière toute différente son excursion en Asie Mineure et en Macédoine : « Etrange, écrit-il, le voyage à Troas. Arrivé à Smyrne, le prisonnier, dont la destina-

1. Henri Delafosse, *Lettres d'Ignace d'Antioche*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes (Les textes du christianisme, t. II) ; in-12 de 166 pp. Paris, Rieder, 1927; 18 francs.

tion dernière était Rome, devait être embarqué soit à Smyrne même, soit à Ephèse. Pourquoi le conduire à Troas? Mais le voyage à Philippes est plus étrange encore. Il nous montre, en effet, que les geôliers de Théophore continuèrent leur voyage par la voie de terre, comme ils l'avaient commencé, traversèrent la Macédoine jusqu'à Dyrrachiem et s'imposèrent de pénibles marches qu'ils auraient pu si facilement s'épargner en s'embarquant à Néopolis (p. 82) ». Vraiment, M. Delafosse est bien bon de se proposer comme guide aux geôliers d'Ignace et de leur tracer un itinéraire. Mais ce n'est pas de notre faute, ni de la sienne, si les textes anciens décrivent un voyage qu'il n'aurait pas aimé faire.

On se rappelle également que les lettres d'Ignace condamnent avec force des hérétiques qui vivent à la juive et qui prétendent que le Christ n'est pas venu en chair, mais seulement en apparence. Les historiens évoquent ici la mémoire des adversaires combattus par saint Paul dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens et dans les Pastorales. Ils croient pouvoir affirmer que, de bonne heure, l'Eglise a rencontré en face d'elle des docteurs qui se perdaient en interminables généalogies d'éons, et qui professaient le docétisme, tout en retenant certaines pratiques de la loi mosaïque. Ces docteurs nous sont très imparfaitement connus, mais nous n'avons pas le droit d'en nier l'existence. C'est pourtant ce que fait M. Delafosse, hypnotisé peut-on dire par Marcion et sa séquelle. Marcion était un adversaire du judaïsme, il condamnait sans réserve l'Ancien Testament : c'est donc un de ses disciples qui a écrit les lettres où est condamnée la vie juive. Seulement ces mêmes lettres luttent contre le docétisme, et Marcion était lui-même docète : qu'à cela ne tienne, nous sommes ici en présence d'interpolations catholiques, qui modifient du tout au tout l'allure de la rédaction primitive. On voit que la méthode est aussi simple qu'infaillible. On pourrait, il est vrai, demander des arguments complémentaires, exiger des preuves de cet extraordinaire surtravail d'adaptation, s'étonner du silence complet de la tradition, qui a beaucoup parlé de Marcion sans rien connaître de l'intense production littéraire que lui attribue M. Delafosse. Ce serait sans doute une curiosité indiscrète. M. Delafosse préfère affirmer : tant pis pour ceux qui n'admettent pas ses affirmations ou ne se contentent pas de ses raisonnements.

Il serait long, et d'ailleurs assez inutile de reprendre en détail

l'examen de toutes les arguties de M. Delafosse. Aussi bien lorsqu'il s'efforce de ruiner les témoignages traditionnels de saint Polycarpe de Smyrne, de saint Irénée, d'Origène, d'Eusèbe que lorsqu'il décrit « la mentalité catholique à une époque où le Christ n'était qu'un demi-dieu, où l'objectif de l'espérance des fidèles était l'entrée dans le royaume terrestre que ce demi-dieu allait fonder (p. 86) », nous sommes avec lui dans le domaine de l'imagination, beaucoup plus que dans celui de l'histoire.

Des livres comme le sien sont inutiles pour la science, on peut même dire qu'ils la desservent auprès des esprits superficiels ; et l'on éprouve une véritable tristesse à voir dépenser tant d'efforts en faveur d'une cause perdue d'avance.

III. — Le philosophe Porphyre, en un passage cité par Eusèbe, assure qu'Origène se conduisait en chrétien, mais pensait en Grec, et il s'étonne de cette espèce de contradiction qu'il croit découvrir entre la vie et la doctrine du maître alexandrin. Bien des historiens déjà ont relevé cette phrase de Porphyre, soit pour y souscrire, soit pour la démentir ; mais nul peut-être n'a fait, pour en démontrer la parfaite exactitude, un effort comparable à celui que vient de fournir Mme A. Miura-Stange, dans l'ouvrage qu'elle intitule *Celse et Origène : la communauté de leur conception du monde*[1].

Le titre indique à la fois le point précis examiné par A. M. S., et la conclusion à laquelle elle aboutit. Elle limite volontairement son enquête aux huit livres *Contre Celse* et compare l'une avec l'autre les deux représentations de l'univers qu'admettent le philosophe païen et l'apologiste chrétien. A l'en croire, ces deux représentations se recouvrent parfaitement l'une l'autre : qu'il s'agisse de théologie, de cosmologie, de psychologie, les deux adversaires ont des idées communes ; ils sont également éclectiques et également admirateurs de Platon en qui ils vénèrent le plus grand des philosophes. Ils partagent l'un et l'autre les idées de leurs contemporains sur la magie, sur l'influence des noms, sur la signification mystérieuse des nombres, sur les oracles et les prophéties. Ils font preuve d'un

1. Anna Miura-Stange, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung, nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions und Geistergeschichte des 2 und 3 Jahrhunderts* ; in-8 de VIII-166 pp. ; Giessen, A. Töpelmann, 1926.

égal scepticisme à l'égard des légendes et des histoires extraordinaires, mais ce rationalisme se mêle chez eux à une égale superstition. Somme toute, ce sont deux esprits frères, et que l'on croirait faits pour s'entendre s'ils n'étaient séparés par le fossé que crée entre eux la différence de religion.

Encore A. M. S. s'ingénie-t-elle à combler ce fossé. Celse, dit-elle, fait preuve d'une très grande sévérité à l'égard du paganisme populaire, mais il s'adoucit lorsqu'il vient à parler du christianisme, tel du moins que l'enseignent les plus intelligents de ses adeptes. Origène, de son côté, ne se montre pas toujours tendre pour son Eglise et pour ses propres coreligionnaires : son esprit aristocratique s'accommode mal de certaines grossièretés ou de certaines faiblesses, trop fréquentes chez les gens du peuple qui l'entourent. La Bible le gêne visiblement, non seulement l'Ancien Testament, mais aussi le Nouveau, et l'histoire même de Jésus, et seul l'emploi de la méthode allégorique lui permet de sauver les apparences. A. M. S. va même plus loin, et elle n'hésite psa à écrire que « le païen Celse, officiellement polythéiste, tout en acceptant pour la forme la loi aux démons, est monothéiste par ses tendances et par son intelligence (p. 114) », tandis que « le monde sentimental d'Origène est orienté de façon polythéiste (p. 117) ». Ici, il semble bien que l'auteur se laisse entraîner par son désir de prouver une thèse. Ces formules, et d'autres analogues que l'on trouve sans aucune peine dans son livre, suffisent à mettre en garde le lecteur contre les manifestes exagérations de la thèse elle-même.

Ce n'est pas, disons-le tout de suite, qu'A. M. S. songe à nier le christianisme d'Origène ; elle consacre plusieurs pages, des plus intéressantes et des plus vraies, à marquer l'impression profonde faite sur Origène par le commandement de l'amour chrétien et par la doctrine chrétienne de la bonté de Dieu (p. 43 ss.) ; et, dans sa conclusion, elle revient avec insistance sur la beauté morale de l'âme d'Origène, telle que l'a formée la religion du Christ : l'amour de la vérité, l'activité, la bonté lui semblent les qualités dominantes de ce grand cœur, celles par où il s'oppose le plus complètement au païen Celse (p. 163-166). Malgré ces remarques, elle n'en continue pas moins à soutenir la fondamentale ressemblance de Celse et d'Origène, et c'est bien là-dessus qu'il faut s'entendre.

De la personne de Celse, nous connaisssons peu de choses ; et

Origène n'était pas beaucoup plus renseigné que nous. Son ami Ambroise avait un jour mis entre ses mains un vieux livre intitulé *Discours véritable*, qui contenait une longue série d'accusations contre le christianisme, et il lui avait demandé de le réfuter. Origène avait fini par se laisser séduire par cette besogne ingrate : l'ouvrage de Celse, par le grand nombre de ses critiques, par le talent avec lequel il avait été composé, était toujours capable de faire du mal. Il était utile de le reprendre point par point et de ne laisser aucune objection sans réponse. Les huit livres d'Origène reproduisent donc littéralement la plus grande partie du *Discours véritable* ; et ses extraits sont notre seule source d'information touchant le philosophe païen. Il faut avouer que c'est assez peu de chose. A. M. S. en convient elle-même, et ne se montre pas toujours très assurée lorsqu'elle tente de rétablir le système de Celse.

Nous sommes, par contre, très bien renseignés sur Origène, sur sa vie et sur son œuvre. Grâce à Eusèbe, son existence est une des mieux connues de l'antiquité chrétienne ; et de son œuvre, nous avons conservé de très nombreux écrits qui appartiennent aux genres les plus divers. Pour porter un jugement exact sur Origène, il faut, de toute nécessité, s'appuyer sur tous ses livres, les comparer l'un à l'autre, et faire voir l'unité d'inspiration qui les remplit. A. M. S. se condamne à rester superficielle, sinon inexacte, lorsqu'elle prétend tracer le véritable portrait d'Origène d'après la seule apologie contre Celse. On peut même dire que cette apologie, par suite des règles du genre, est moins propre que tout autre livre, à nous faire connaître son auteur. Origène n'y est maître ni de son sujet, ni de son plan. Il est condamné à suivre pas à pas son modèle, à réfuter l'une après l'autre toutes les objections du *Discours véritable*, à prendre au sérieux les pires railleries de Celse. Rien n'est plus ingrat, et à certains égards plus artificiel, qu'un pareil rôle. On doit tenir compte de ces circonstances lorsqu'on veut comparer entre elles la représentation de l'univers de Celse et celle d'Origène.

Il reste d'ailleurs que les deux hommes ont bien des idées communes, et c'est ici que A. M. S. reprend l'avantage, ou tout au moins que sa thèse offre matière à d'utiles réflexions. Ils appartiennent à la même classe sociale ; ils ont lu les mêmes auteurs profanes ; ils partagent, à l'égard des philosophes grecs, les mêmes

idées ; ils sont également attachés à la méthode d'interprétation allégorique, et partagent le même mépris pour les fables grossières du paganisme. Qu'y a-t-il d'étonnant à cela ? Un chrétien n'est pas un homme qui sort entièrement de son milieu ou de son monde, pour vivre, dès cette terre, dans la cité céleste ; il partage les idées, les opinions, les préjugés de ses contemporains ; et lorsqu'il s'agit d'un homme comme Origène, doué d'une intelligence passionnément éprise pour la recherche du vrai, curieux de toutes les manifestations de la pensée, formé par une masse de lectures variées, on comprend qu'un tel homme ait bien des manières de penser et de s'exprimer qu'il partage avec ses adversaires. Justin le philosophe essayait, dans la seconde apologie, de tirer parti du stoïcisme, lorsque Marc-Aurèle était seul empereur ; Tertullien, dans l'Apologétique, mettait au service de la foi chrétienne sa connaisssance du droit romain. Origène, en réfutant l'ouvrage de Celse, parle le langage des honnêtes gens et ne craint pas de se trouver parfois d'accord avec le philosophe païen.

S'il y a quelque chose à reprocher à A. M. S., c'est donc moins l'idée générale de sa thèse que la manière dont elle a réalisé cette idée. On finit par oublier ce qu'il y a d'exact dans le parallèle qu'elle institue entre Celse et Origène, et on s'en exaspère comme d'une sorte de paradoxe. L'impatience atteint son paroxysme lorsqu'on lit la troisième partie du livre de A. M. S., consacrée à l'histoire du Sauveur et à la critique évangélique. Rien ne choquait autant la philosophie de Celse que le simple récit de la vie de Jésus : Origène, en chrétien fidèle, s'attache à le défendre contre son adversaire. Mais il le défend mal, assure A. M. S., sans conviction et sans force ; et pour obéir à un devoir, il trahit en quelque sorte ses principes. Ici, nous ne pouvons pas accepter la thèse. Nous n'avons pas à juger la critique évangélique d'Origène d'après les idées des exégètes libéraux contemporains, et nous ne nous reconnaissons pas le droit de suspecter la sincérité religieuse et intellectuelle du grand alexandrin. A. M. S., entraînée par son ardeur, va décidément trop loin : l'autorité du professeur Harnack, qui a préfacé son volume et l'a recommandé, ne suffit pas à nous permettre de la suivre jusqu'au bout.

IV. — Saint Ambroise et saint Augustin restent décidément les auteurs préférés des étudiants de l'Université catholique de Washing-

tion. Sur ces deux écrivains, les thèses se succèdent nombreuses, si bien que nous pouvons espérer avoir bientôt une série complète de travaux sur leur langue, leur syntaxe, leur style ; et nous nous plaisons à croire que toutes ces études ne sont que les prolégomènes indispensables à un examen approfondi de leur doctrine.

M. Martin R. P. Mc Guire vient de publier une édition du *De Nabuthae* de saint Ambroise, avec introduction, traduction anglaise et commentaire[1]. Le traité est heureusement choisi, car il est un des plus intéressants dans l'œuvre du grand évêque de Milan. En commentant l'épisode biblique de Naboth, l'auteur pose le problème de la richesse dans toute son ampleur, et les solutions qu'il apporte sont d'une hardiesse qui risque de surprendre quelques esprits timorés. Le livre est de ceux qu'il faut relire si l'on veut se rendre compte du renversement des idées sociales opéré dans le monde ancien par le christianisme. Saint Ambroise d'ailleurs s'inspire, dans une large mesure, d'opinions semblables formulées par saint Basile, et c'est à l'évêque de Césarée qu'il doit quelques-uns de ses plus beaux développements : cette remarque, faite depuis longtemps par les historiens ou les éditeurs, a plus qu'une portée littéraire : elle permet d'affirmer la communauté de vues qui rapproche, en cette fin du IV^e^ siècle, tous les grands évêques et les constitue comme les défenseurs des pauvres.

L'introduction de McG. est consacrée surtout à des questions grammaticales. Après avoir établi rapidement l'occasion et la date du *De Nabuthae*, après avoir indiqué ses sources littéraires, l'auteur donne une longue étude sur le vocabulaire et la syntaxe de saint Ambroise dans ce traité. Les conclusions auxquelles il aboutit sont sensiblement celles qu'avaient déjà formulées Sœur M. F. Barry et Sœur M. A. Adams dans leurs études sur les œuvres ascétiques et les lettres de l'évêque de Milan[2].

Le texte du *De Nabuthae* est ici celui qu'a établi C. Schenkl pour le *Corpus* de Vienne. Les principaux changements consistent dans l'indication de quelques textes scripturaires que n'avait pas remar-

1. Martin R. P. Mc Guire, *S. Ambrosii De Nabuthae ; A commentary with an introduction and translation* (*The Catholic university of America, Patristic Studies*, vol. XV) ; in-8 de XX-252 pp. Washington, The catholic University of America, 1927.

2. Cf. *Chronique d'histoire des Origines chrétiennes*, dans R. A., Septembre 1927, p. 355 ts.

qués Schenkl: peut-être pourrait-on encore augmenter le nombre de ces citations ou allusions, car le style de saint Ambroise est tout farci de mots, de locutions, de phrases entières empruntés aux livres saints ; ainsi, à la section 54, les mots *Noli me tangere* viennent sans doute de Ioan., XX, 17. Faut-il regretter que les variantes des principaux manuscrits ne soient pas données? Ce n'est pas très sûr, puisque McG. n'a pas entendu faire une édition nouvelle, mais seulement reproduire un bon texte, qui puisse servir de base assurée au commentaire.

Le commentaire lui-même est composé d'après la même méthode que ceux des précédents ouvrages de la collection ; c'est dire qu'il est surtout philologique, et s'attache à rappeler les grandes lignes de l'histoire des mots qu'il étudie. Voici quelques remarques : p. 132, n. 1 de la section 22, lire *exaestuare* pour *exaestare ;* p. 138, n. 9 et suivantes, on aurait pu remarquer que la liste des pierres précieuses citées ici diffère de celle de l'Apocalypse XXI, 19-20, bien qu'elle renferme beaucoup de termes communs avec elle ; p. 139, n. 18, à propos du luxe des vêtements, on aurait pu citer les descriptions de Clément d'Alexandrie dans le Pédagogue ; p. 143, n. 17, le mot *servulus* est fréquent dans les hymnes, par exemple dans l'hymne *Iesu redemptor omnium ;* p. 161, n. 8, le verbe *compati* est employé dans Rom., VIII, 17 ; p. 164, n. 8, pour *convenientes ad ecclesiam*, on pouvait noter le parallèle I Cor., XI, 18, *convenientibus vobis in ecclesiam ;* p. 175, n. 10, il faut citer P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, et non pas *Vie de... ;* p. 209, n. 28, les mots *pacifici atque mansueti* sont empruntés à Matth., V, 4 et 8 ; p. 220, ligne 6 de la n. 4, lire *lapsus* pour *dapsus*. Ce sont là de tout petits détails, et l'on pourrait sans doute les multiplier. Un commentaire de ce genre est-il jamais parfait ? Il suffit qu'il soit bon, et celui de McG. mérite cet éloge.

V. — Sur quel sujet n'écrira pas Dom H. Leclercq ? Son érudition est prodigieuse. Sa facilité de travail est plus déconcertante encore. Sous sa plume naissent comme par enchantement les volumes, petits et gros, les articles de dictionnaire, et même les dictionnaires tout entiers. Avec la même aisance, il nous promène à travers les siècles et nous fait voir les premiers témoins du christianisme, aussi bien que les acteurs de la Révolution française.

Voici maintenant un *Saint Jérôme*[1] qui réjouira bien des lecteurs, parce qu'il présente une biographie alerte et vivante du grand docteur. La tâche de Dom Leclercq était ici particulièrement facile : les beaux travaux du P. Cavallera avaient déblayé la route, au point qu'il suffisait presque de s'en inspirer pour rédiger un petit livre aussi avenant que bien informé. Dom Leclercq ne manque pas de dire tout ce qu'il doit à son prédécesseur ; mais il sait, à l'occasion, se prononcer contre lui ; et il faut avouer qu'il a généralement tort de s'écarter d'un pareil guide. Le plus notable de ses écarts consiste à placer la ville natale de saint Jérôme à Grahovo, sur la foi d'une inscription que le patriotisme de Mgr Bulic a naguère popularisée. Le R. P. Cavallera avait bien montré que l'inscription ne s'accordait pas avec les explications précises fournies par saint Jérôme lui-même au sujet de sa patrie. De cela, Dom Leclercq ne semble pas se soucier ; et ce qui est plus grave, c'est qu'il ignore, ou semble ignorer, — on ne sait jamais très bien avec lui, — que l'inscription est un faux et a été dénoncée comme telle par Dom G. Morin dans une note de la *Revue Bénédictine*[2]. Il ne faudra donc plus jamais parler de ce texte épigraphique ; et c'est aux ouvrages de saint Jérôme qu'on demandera le meilleur de ce qu'on peut savoir sur Stridon.

Il est à peine besoin d'ajouter que le petit livre de Dom Leclercq se lit avec un intérêt soutenu. L'auteur sait que les saints ne sont pas nécessairement en tous points dignes de notre admiration, et que saint Jérôme en particulier avait un mauvais caractère, contre lequel il ne luttait pas avec assez d'énergie. Il le dit, et parfois avec des termes assez forts, que certains aimeraient plus nuancés. Mais sa sévérité n'exclut pas l'admiration pour la haute vertu de son héros. Ses derniers mots sont pour reconnaître que « Jérôme a pleinement été ce pour quoi Dieu l'avait mis sur la terre : un savant, un homme et un saint ». Il serait difficile de mieux dire.

VI. — Les amateurs de textes inédits risquent fort d'être déçus par la lecture du savant et consciencieux ouvrage que le Dr K. Staab vient de consacrer aux *chaînes sur les épîtres de saint Paul*[3].

1. Dom Henri Leclercq, *Saint Jérôme* ; in-16 de 175 pp. Louvain, E Warny, 1927; 12 fr. 50.

2. Dom G. Morin, *La patrie de saint Jérôme, le Missorium d'Exuperius, Deux rétractations nécessaires*, dans la *Revue Bénédictine*, avril-juillet 1926.

3. Dr. Karl Staab, *Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht;* in-8° de VIII-284 pp,, avec sept planches phototypiques (Scripta Instituti pontificii biblici), Rome, 1926.

On sait qu'à partir du VI^e^ siècle environ l'usage s'introduisit de remplacer les commentaires originaux de l'Ecriture Sainte par des collections de fragments empruntés aux exégètes en renom : les chaînes ainsi constituées obtinrent le plus grand succès auprès du public, et leur règne se poursuivit pendant de longs siècles. On y fait parfois aujourd'hui de précieuses trouvailles, lorsqu'on y découvre des passages plus ou moins considérables d'auteurs anciens dont les œuvres ont disparu ; et, comme jusqu'à présent, l'immense littérature des chaînes a été très peu explorée, on éprouve régulièrement une vive curiosité à l'annonce d'un nouveau livre sur la matière.

Il faut le redire, les simples curieux ne trouveront pas grand'chose pour eux dans l'étude de S. Avec une longue patience, l'auteur a dépouillé les nombreux manuscrits qui renferment des chaînes sur saint Paul. Il n'y a presque rien découvert en fait de textes nouveaux. Le plus souvent les caténistes se sont en effet bornés à choisir des extraits chez les grands commentateurs de l'apôtre, surtout chez saint Jean Chrysostome et chez Théodoret ; et les listes, parfois très longues, de noms qui figurent en tête de leurs recueils ne doivent pas nous donner le change : elles n'annoncent pas beaucoup de choses intéressantes. On pouvait en particulier espérer beaucoup de la chaîne, qui, depuis le XVI^e^ siècle, est attribuée faussement à Œcuménius, et qui représente, sous différentes formes, un type des plus répandus : de très nombreux manuscrits nous ont conservé cette chaîne, plus ou moins modifiée, arrangée, complétée ou abrégée par les copistes qui l'ont transcrite tour à tour.

S. a vu tous ces manuscrits et les a étudiés de près : il finit par conclure : « Envisagé du point de vue de l'histoire, le pseudo-Œcuménius, avec son gigantesque matériel manuscrit, remplit à peine les espérances les plus modestes qu'il était permis de concevoir. La plus grande partie de son contenu nous est conservée, sous une forme plus primitive et meilleure dans les homélies de Chrysostome et les commentaires de Théodoret ; presque toutes les explications qui proviennent de l'âge d'or de l'exégèse patristique, se retrouvent telles quelles dans la chaîne du Cod. Vatic. 762. Restent seulement comme appartenant en propre au type entier les extraits de Photius sur Gal-Hebr., les fragments du véritable Œcumenius, évêque de Trikka en Thessalie, quelques fragments d'Aréthas, le commenta-

teur de l'Apocalypse et quelques autres détails de minime importance (p. 211). »

Il est vrai que toutes les chaînes ne donnent pas d'aussi piètres résultats. Celle dont le Cod. vatic. 762 est le principal témoin, semble beaucoup plus riche, et S. l'analyse avec une prédilection visible. « Le caténiste, dit-il, reproduit toujours les pensées, presque toujours la forme de ses sources avec fidélité. Aussi le Vat. 762 offre-t-il une base solide pour l'examen de la riche exégèse patristique des épîtres paulines (p. 32). »

D'ailleurs, on se tromperait considérablement si l'on se contentait de demander aux chaînes des fragments inédits. Elles caractérisent une importante période dans l'histoire de l'exégèse et, à ce titre, elles méritent d'être étudiées en elles-mêmes. Il faut savoir à quel moment elles ont commencées à être mises en circulation, quel succès elles ont obtenu auprès du public chrétien, dans quel esprit elles ont été rédigées, quelles transformations elles ont subies au cours des siècles. A saint Jean Chrysostome et à Théodoret s'ajoutent le long des âges, les noms d'Œcuménius, d'Aréthas, de Photius : Nicetas d'Héraclée, Théophylacte d'Achrida, Euthymius Zigabenus sont, à la fin du xi^e^ siècle, les derniers représentants d'un genre, assez artificiel peut-être, mais digne d'intérêt, puisque c'est par là que sont restées connues les grandes traditions exégétiques de l'antiquité.

A peine est-il besoin d'ajouter que, pour savoir exactement ce que contiennent les chaînes manuscrites, il faut commencer par les examiner. Nul, avant S., n'avait tenté ce travail pour les chaînes sur les épîtres paulines, ou du moins ne l'avait poursuivi avec autant de soin. Les textes publiés par Cramer reposent trop souvent sur des collations insuffisantes, et surtout sur des manuscrits défectueux : ils ont sans cesse besoin d'être corrigés d'après les manuscrits eux-mêmes. Quant au catalogue établi naguère par G. Karo et H. Lietzmann, il est trop bref et trop souvent inexact pour servir autrement que de fil conducteur dans la forêt touffue des textes. Aussi est-ce un service de premier ordre que S. a rendu à l'étude des chaînes et à l'histoire de l'exégèse en publiant son travail. Un tel livre n'est pas de ceux qu'on se contente de lire ; il a sa place marquée sur la table de travail des spécialistes.

VII. — Le R. P. Delehaye vient de faire paraître un nouvel

ouvrage, auquel il a donné le titre de *Sanctus*[1]. Tous les livres du P. Delehaye sont des événements : il semble que celui-ci doive marquer d'une façon spéciale dans la longue série de travaux que nous devons à l'éminent bollandiste.

Ce livre commence par des recherches de philologie, il s'agit d'étudier le vocabulaire de la sainteté et particulièrement de préciser le sens pris par le mot *sanctus* dans la langue chrétienne ; après cela, il est question des termes *martyr* et *confesseur*, qui ont, eux aussi, une longue histoire et sur la signification exacte desquels se sont élevées, encore récemment, de vives controverses. D. n'ignore rien du détail de ces controverses, bien qu'il n'y attache pas très grande importance. Tout le monde est d'accord pour admettre qu'au sens propre le martyr est un témoin ; et les critiques, historiens ou philosophes, se sont demandé quel était l'objet précis du témoignage rendu par le martyr chrétien. Ainsi posée, la question paraît insoluble ; et de fait, les réponses qu'ont apportées, au cours de ces dernières années, les savants les plus connus de l'Allemagne sont bien peu vraisemblables. Le fait est que, de très bonne heure, la langue chrétienne a appliqué le nom de martyr à celui qui répandait son sang pour la foi ; et que ce sens s'est substitué à celui de témoin : faut-il s'en étonner? La conclusion de D. doit être citée ici :

« Les dernières recherches, dont le titre de martyr a fait l'objet, voudraient saisir le moment où μάρτυς est parvenu à sa dernière étape et montrer le lien qui unit le concept primitif de témoin à celui de l'homme qui meurt pour le Christ. Autant vaudrait essayer de fixer le sillage du navire dans les eaux. Oserait-on soutenir, qu'au moment de prendre sa place définitive dans le vocabulaire chrétien, μάρτυς ne fût pas déjà dépouillé de son sens premier et réduit à l'état de terme décoloré : cela n'est pas simplement possible, mais vraisemblable, car telle est la loi ordinaire du développement linguistique. N'espérons donc pas qu'un document aussi instable et aussi capricieux que le langage nous apprenne si le martyr est censé être un témoin et de quelle manière il justifie ce titre. C'est l'histoire qui nous le dira et non pas l'étymologie (p. 107-108). »

De fait, nous sortons bientôt de la philologie pour rentrer dans l'histoire. L'érudition précise et sûre de D. tient ici du prodige. Tous les saints et toutes leurs biographies lui sont familiers. Sous sa plume se pressent en foule les exemples et les souvenirs et l'on

1. H. Delehaye, *Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité;* in-8 de VIII-266 pp., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

sent qu'il est obligé de faire effort pour ne pas multiplier les citations. Il s'agit de savoir ce qui autorise les chrétiens à décerner à un personnage le titre de saint. Lorsque nous nous rapprochons de l'époque moderne, la question est facile à résoudre : l'autorité ecclésiastique intervient d'une manière solennelle et c'est elle qui, officiellement, proclame que tel ou tel défunt a droit à notre culte. Mais cette procédure n'a pas toujours existé et elle a été lente à s'établir de manière définitive et exclusive. Pendant longtemps, la piété des fidèles n'a pas suivi de règles fixes pour décerner un culte aux morts qu'elle vénérait : Origène, qui avait enduré les pires souffrances durant la persécution de Dèce, n'a jamais été regardé comme un saint, tandis qu'un évêque inconnu, dont le nom figurait dans l'obituaire de son Eglise, a souvent été mis au rang des saints par la dévotion plus ou moins éclairée de ses successeurs. Les chapitres que D. consacre au culte et à l'approbation du culte sont impossibles à résumer. Ils sont d'une telle richesse, d'une telle plénitude, qu'il faut les lire et plus encore les étudier si l'on veut avoir une idée exacte d'une histoire aussi passionnante que compliquée.

Mieux vaut arriver tout de suite aux pages admirables qui terminent l'ouvrage et qui essaient de définir la sainteté chrétienne, en même temps que de marquer la place de la sainteté dans l'Eglise. Rarement, on serait tenté d'écrire jamais, D. a été mieux inspiré que dans ce dernier chapitre, où il fait passer toute la tendresse de sa dévotion pour les saints : ce n'est plus seulement le savant qui écrit, c'est le prêtre, le religieux, qui a alimenté sa vie spirituelle aux sources mêmes où a puisé toute sa vie intellectuelle et qui, tout en parlant des saints, s'est efforcé de les imiter.

« Le culte rendu par l'Eglise aux hommes de Dieu n'est pas seulement celui du souvenir ; ceux qui en sont l'objet ne sont point des morts. S'ils ont brisé les liens du corps, ils ont atteint le but auquel aspirait saint Paul : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Ils vivent dans la gloire de Celui qui est pour le vrai chrétien le centre de ses pensées et de ses espérances. Des liens intimes unissent les fidèles à ceux qui les ont précédés *cum signo fidei* et qu'ils ont la ferme confiance de rejoindre un jour. L'honneur rendu aux habitants du ciel est un acte de foi dans les promesses de la vie future (p. 260). »

On ne lit pas sans émotion de telles pages, d'où se dégage une haute signification apologétique. Souhaitons qu'elles tombent sous les yeux d'un grand nombre de ceux qui condamnent le culte des

saints. Ils apprendront par elles la valeur religieuse qu'a, dans l'Eglise catholique, ce culte bien compris.

VIII. — Ce n'est pas quitter le terrain des origines chrétiennes que de suivre M. J. Carcopino dans l'exploration de la basilique souterrain retrouvée le 23 avril 1917 à Rome, aux environs de la Porte Majeure[1]. Sans doute, cette basilique n'a rien de chrétien, mais elle a été construite au moment même où le christianisme commençait à se faire connaître à Rome; elle a servi de lieu de culte aux dévots d'une religion plus ou moins mystérieuse ; et puisqu'il est de mode aujourd'hui d'expliquer la doctrine et la liturgie chrétiennes par des emprunts plus ou moins inconscients aux dogmes et aux cultes païens, nous ne saurions demeurer indifférents devant un monument qui nous révèle les secrets d'un de ces cultes.

Il est à peine nécessaire de dire que C. n'a pas succombé à la facile tentation des rapprochements téméraires. Il a trop de souci de la bonne méthode scientifique pour s'être laissé aller à des comparaisons risquées : au plus, devrait-on de temps à autre, souligner quelques formules susceptibles d'une interprétation inexacte, mais il faut bien avouer qu'il est difficile de se faire comprendre de lecteurs tout imprégnés de leur formation chrétienne, sans employer des termes qui ont eux-mêmes un sens spécifiquement chrétien et sans éveiller, malgré soi, des souvenirs sans objet.

La première partie de l'ouvrage est purement objective, c'est la description aussi minutieuse que possible du monument. On ne saurait guère se tromper sur sa destination : quoi qu'en aient pensé M. Huelsen qui en fait un portique contre la chaleur et M. Bandinelli qui y voit une sépulture, nous sommes en présence d'un sanctuaire. « Essentiellement, la basilique de la Porte Majeure est... un édifice cultuel. Comme l'église chrétienne, elle a réuni pour leurs offices les pratiquants d'une même religion. Mais à l'inverse de l'église chrétienne, elle ne recèle aucun indice que ses fidèles y aient jamais admis leurs défunts : si des motifs funéraires assombrissent l'éclat de son décor, c'est que ses hôtes hantés par l'inévitable déchéance, mais sûrs d'en conjurer à temps le grand péril, ont conçu leur sanctuaire comme un refuge infaillible contre le néant (p. 92-93). »

1. Jérôme Carcopino, *Etudes romaines : La basilique pythagoricienne de la porte majeure;* in-12 de 414 pp., Paris, L'Artisan du Livre, 1926.

Quelle est donc cette religion à laquelle était consacrée la mystérieuse basilique? A cette question, C. n'hésite pas à répondre, dans la seconde partie de son ouvrage, qu'il s'agit du néopythagorisme, et que ce sont des disciples du philosophe de Tarente qui, sous le règne de Claude, ont fait bâtir le somptueux édifice, fermé d'ailleurs sur un ordre impérial, presque aussitôt qu'achevé. Déjà, avant lui, M. Cumont avait eu l'intuition qu'il pouvait s'agir d'une basilique pythagoricienne. C. ne se contente pas d'une intuition ; longuement, amoureusement, il développe ses preuves ; les moindres détails de l'ornementaion, si riche d'ailleurs et si variée, du monument ; sa forme, celle d'un vaisseau à trois nefs que précède un atrium et que ferme une abside garnie au fond d'un siège surélevé ; son orientation ; sa construction souterraine ; la longueur du chemin étroit qui y donne accès, la blancheur resplendissante de ses stucs ; tous les éléments de la construction et de la décoration se rangent en ordre à l'appel du savant. Comme l'écrivait récemment le P. Lagrange, « l'accord est si complet que cette réussite pourrait paraître une gageure gagnée à face d'érudition ; mais enfin, le plus simple est de reconnaître que si la démonstration est élégante, elle n'en est pas moins faite[1]. » Il n'est pas jusqu'à la grande fresque de l'abside qui ne reçoive son explication appropriée : elle représente le saut de Sapho à Leucade et C. a retrouvé un passage de Pline l'Ancien qui rappelle l'usage fait par la symbolique pythagoricienne de cette légende.

Du point de vue chrétien, il est surtout intéressant de noter combien diffère la riche basilique pythagoricienne des lieux de culte trouvés dans les catacombes. Comme l'écrit encore le R. P. Lagrange, à propos des admirables stucs qui décorent les murs et les voûtes de la basilique : « C'est ici que le visiteur s'étonne. Il croyait entrer dans une église, une nouvelle catacombe. Mais en jetant les yeux sur ces stucs, il reconnaît aussitôt qu'il s'était trompé et cet effarement de l'âme chrétienne, ou simplement de tous ceux qui savent ce qu'est le christianisme, est déjà la solution du problème de l'influence qu'aurait pu avoir sur le christianisme naissant la plus pure des philosophies religieuses[3]. » Entre ces représentations mythologiques, et même simplement ces scènes de la

1. M. J. Lagrange, dans la *Revue Biblique*, octobre 1927, p. 601.
2. Id., *ibid.*, p. 600. Voir aussi l'article de P. Batiffol dans *La vie catholique* du 26 novembre 1927, p. 13.

vie quotidienne, qui courent au milieu des guirlandes et des ornements, sur les parvis de la basilique et les sentiments nourris à l'égard des dieux morts par la religion du Sauveur, la contradiction est trop grande : ceci n'a pas pu sortir de cela ; ceci n'a même pas pu chercher en cela quelques-unes de ses inspirations. C. n'avait pas à tirer cette conclusion de son beau livre, mais il ne s'étonnera pas que des chrétiens l'en tirent et le remercient de leur avoir permis de le faire.

Dijon. Gustave BARDY.

Informations

Notes et Documents

I. La revision du Prayer Book

La crise que vient de traverser l'église anglicane au sujet du Prayer-Book n'a pas manqué de susciter l'intérêt des catholiques français, toujours si sympathiques à tout ce qui concerne le mouvement religieux en Angleterre. Cet intérêt s'est manifesté surtout dans les questions posées aux Anglais de France. De prime abord, il fut évident que l'on ne prenait pas le terme de Prayer Book au sens technique qu'il a dans l'anglicanisme. Il n'est pas un « prayer-book », recueil de prières destinées à la dévotion individuelle, mais un « *service book* » puisqu'il contient — et exclusivement — les formules liturgiques en usage dans le culte public de l'Eglise établie[1].

Aussi les catholiques français risquaient-ils de se méprendre sur la question. C'est que dans la presse, religieuse ou non, tant d'opinions furent exprimées, qu'un étranger ne pouvait guère saisir ce qu'on entendait par la « Revision du Prayer Book ». La revision y semblait surtout partir d'un désir de changer les règles sur la célébration de la communion. Ceci est exact, mais il y a d'autres causes, moins apparentes mais non moins importantes. Pour l'opinion française, apprendre que les Anglicans désirent réserver le pain consacré, c'est un signe qu'ils se rapprochent du catholicisme. Point capital de cette crise, répétons-le, mais non le

1. *Docum. cathol.*, 23 mai 1925. Col. 1313.

seul. Il est naturel que cette partie de la revision saute aux yeux parce que il s'agit d'une pratique touchant de près la vie quotidienne de tous les anglicans.

Il sera donc utile d'étudier un peu ce que c'est que le Prayer Book. L'histoire de l'anglicanisme étant si liée avec celle du Prayer Book, il sera intéressant de retracer les origines de ce livre, avant d'essayer de décrire l'attitude anglicane dans la question présente.

I. — *L'histoire du Prayer Book*

Henri VIII qui avait mérité le titre de « *Defensor Fidei* », voulut à tout prix conserver le culte traditionnel en Angleterre. A peu près partout (sauf en quelques endroits comme à Hereford où l'on tenait à un rite local ancien), on suivait le rite romain. Pas d'autre changement sous Henri VIII que celui du gouvernement ecclésiastique. Après sa mort (28 janvier 1547), les hommes d'Etat suivirent la même tactique, mais ils préparèrent secrètement l'introduction en Angleterre de la religion protestante. Au commencement du règne d'Edouard VI, ils se contentèrent de quelques menus changements, mais ils entendaient changer peu à peu les formes du culte, afin d'éliminer les doctrines catholiques. Un plus grand usage de la langue anglaise aux offices, une place fixe au sermon, voilà ce qui fut réglé au début par le gouvernement.

Mais le véritable objet de leurs efforts ne tarda pas à se révéler. La Messe importait au seizième siècle autant qu'au vingtième. Le groupe d'hommes aux mains desquels était le pouvoir, comprit nettement que le changement qu'ils désiraient, dépendait d'un changement dans la doctrine eucharistique. Aussi le premier parlement d'Edouard VI régla-t-il que la communion serait distribuée aux fidèles sous les deux espèces. Il n'est pas nécessaire d'énumérer ici en détail les moyens employés pour faire passer cette loi Il suffit de l'indiquer comme la première étape dans le changement doctrinal qu'envisageaient les réformateurs encouragés par les protestants du continent. De plus, c'est ici qu'on doit voir l'origine de l'influence que Cranmer, l'archevêque de Cantorbéry, exercerait en modifiant substantiellement le rituel de l'Eglise[1].

Le premier livre liturgique présenté au Parlement concernait

1. *Ed. VI and the Book of Common Payer*, p. 24 (Gasquet et Bishop).

donc seulement la Communion. « Le règlement de la communion, ainsi imposé par le pouvoir politique laissa intacte la Messe au rite latin, selon les usages locaux jusque-là observés en Angleterre[1] ». En 1544, le Parlement fut invité de nouveau à autoriser un rituel. Le titre aujourd'hui si familier de « Book of Common Prayer » parut pour la première fois ; le titre même indique l'intention du gouvernement. Ce devait être le livre commun à tous. Que l'on pût, comme c'est le cas dans nos nations actuelles, professer plusieurs cultes à l'intérieur d'un pays, c'est une idée qui en 1547 eût scandalisé en Angleterre.

Dans le livre de 1544, bien que la liturgie de la Communion eût la place principale, on avait prévu d'autres cérémonies comme les matines et vêpres de chaque jour, les offices du Baptême, de la Confirmation, du mariage, les enterrements, etc. Mais toutes ces choses étaient hors de controverse et quand le livre fut soumis au Parlement, la discussion roula sur l'Eucharistie. Une comparaison détaillée avec le rite de Sarum montre que c'est dans le Canon que la « Communion » du nouveau livre diffère de la Messe.

En laissant de côté certains détails de rubriques, on peut dire que le nouveau rite de 1549 reproduit l'ancienne Messe jusqu'au Credo inclusivement, après quoi, vient une interpolation sous la forme d'une homélie, puis une lacune à la place de « l'oblation. La Messe reprend à la Préface, mais une nouvelle prière de consécration est substituée à l'ancien canon. Dans ce qui suit, il ne reste de la Messe que le Pater, le Pax Dei, O l'Agnus. Tout le reste est nouveau[2] ».

Le caractère de ce livre était à souligner, car c'est précisément à lui que beaucoup d'Anglicans désirent retourner, pour la seule raison que l'évêque Gardiner de Manchester interprétait les formules dans un sens catholique. Cette liturgie a pour elle d'avoir été acceptée par l'évêque Gardiner. Elle a été presque certainement en usage sous l'évêque Bonner à Saint-Paul, les évêques Ridley et Latimer, l'archevêque Cranmer s'en sont servis[3]. Mais il est certain que Gardiner et Cranmer ne furent pas d'accord sur le sens doctrinal des prières. En tout cas, sur dix-huit évêques qui assistaient à la discussion à la Chambre des Lords, huit se déclarèrent contre le livre

1. *Ed. VI and the Book of Common Prayer*, p. 217.
2. *Ed. VI*, etc., ch. 13.
3. Lord Halifax, cité par la *Doc. Cath.*, le 23 mai 1025.

et sur les dix qui l'acceptèrent cinq étaient nommés par le gouvernement.

Le peuple ne se trompa pas sur le but du gouvernement. Qu'il comprît ou non les subtilités doctrinales, il constatait un changement radical dans sa croyance. Comment expliquer autrement qu'il n'y eût plus d'élévation de l'hostie à la Messe, plus de communion hors des offices du dimanche ? Ce nouveau rituel fut accueilli très froidement et en bien des endroits il fut ouvertement repoussé.

L'opinion populaire et l'opposition des évêques catholiques, ne prévalurent pas contre la volonté du gouvernement. Celui-ci ne se lassa pas, imposant de plus en plus au peuple anglais le protestantisme. Or jamais ce ne fut son intention de s'arrêter au livre de 1549. Un nouveau livre définitivement protestant fut préparé et on n'attendait que le moment favorable. En 1552, le Parlement dut autoriser un nouveau rituel : la principale différence avec celui de 1549 était dans le canon. Les paroles de l'institution étaient les seules ou à peu près, à rester à leur place originelle dans le nouvel office[1].

L'accession au trône de Marie Tudor en empêcha la diffusion. Repris par Elizabeth, modifié sur quelques points, il fut imposé à la nation. Un siècle plus tard en 1662, son caractère protestant fut accentué.

II. — *La Position actuelle*

Dans une série de volumes intitulée : « Les grands hommes de l'église d'Angleterre », Cranmer a trouvé une place. Il avait adopté les idées de la Réforme à l'insu d'Henri VIII qui obtint sa nomination à l'archevêché de Cantorbéry. Il a son importance comme archevêque et primat, car c'est lui qui assura l'introduction définitive du protestantisme. Mais c'est surtout au « Book of Common Prayer » qu'il doit sa célébrité. Car indépendamment de son caractère religieux, le livre ne laisse pas d'avoir une valeur littéraire. Non moins que dans celle de la France, le seizième siècle est de première importance dans la littérature anglaise, et le « Prayer Book » contribua énormément à fixer l'emploi et le sens des mots. De plus, c'est le livre le plus connu du peuple depuis trois siècles. Citons le Cardinal Gasquet :

1. Gasquet, *op. cit.*, p. 292.

« Pendant trois siècles, le livre a été associé aux pensées, aux sentiments et aux aspirations les plus saintes de la majorité des Anglais. Ainsi tandis que son importance exige qu'on l'examine comme document historique, un tel examen doit tenir compte de l'attachement de ceux pour lesquels le livre est une réalité vivante[1] ».

C'est donc ce livre de 1552 qui a été en usage jusqu'à nos jours. D'où vient qu'on ait demandé la revision ? La distinction entre le « high church » et le « low church » est assez connue en France. Les deux appartiennent à la même organisation ecclésiastique et sont soumis aux mêmes évêques. Ils sont comme deux groupes dans un parti. Le « low church » n'a pas cessé d'être protestant et sauf la forme de sa hiérarchie il ressemble beaucoup dans ses doctrines et dans son culte au protestantisme français. Le « high church » se rapproche dans sa doctrine et son culte beaucoup plus près de l'Eglise de Rome. Il s'en faut que tous y soient prêts à se convertir : si le rêve de Lord Halifax se réalisait et si la fraction de l'église anglicane qu'il représente s'unissait à l'église catholique, il resterait en Angleterre un nombre de protestants high Church et low Church plus grand que celui des convertis.

Si l'on excepte le *low church*, l'anglican se croit et se dit catholique. Il n'admet aucune brèche dans la tradition. « Il faut savoir qu'il est courant parmi les anglicans de considérer l'Eglise universelle comme un arbre à trois branches : l'Eglise romaine, l'Eglise grecque orthodoxe et l'Eglise d'Angleterre. Fondées sur cette théorie, les Anglicans revendiquent fréquemment pour eux-mêmes le titre de catholiques[2] ».

Revenons, après cette digression nécessaire, à notre question : d'où vient qu'on ait demandé la revision du Prayer Book ? Quelle variété d'interprétation s'est dessinée autour du rituel anglican, on le comprendra facilement. En gros, les membres du « low church » s'en sont tenus à une observation littérale, le « high church » a ajouté un bon nombre de pratiques romaines, bien plus, les anglo-catholiques (dont Lord Halifax est le chef) ont adopté presque entièrement la Messe romaine.

En 1904, une Commission royale s'enquêta au sujet des abus dans l'exercice du culte. On trouva « que la loi du culte public était trop

1. *Op. cit.*, p. 183.
2. *Doc. cath.*, le 28 févr. 1925, col. 557.

étroite pour la vie religieuse de la génération présente[1] ». Aussi les évêques furent-ils chargés d'examiner la question, mais, pour une multitude de causes, leur réponse définitive ne fut donnée qu'en février 1927, le gros travail ayant été fait depuis le Congrès pan-anglican de 1920.

Le livre que les évêques, après l'avoir discuté avec le clergé et les représentants des laïques, finirent par publier, diffère de celui de 1662 en plusieurs points, dont les plus apparents sont les prières du Canon (c'est-à-dire l'introduction d'une Epiclèse et d'une prière d'après notre *Unde et memores*), et des prières pour les défunts, jusque-là interdites. Il est permis à tout ministre de se servir du nouveau ou de l'ancien canon. Il est aussi permis de réserver pour les malades, du pain et du vin consacrés[2], tout autre usage, bien entendu, étant strictement défendu.

Approuvé par la « Church Assembly » (assemblée des évêques des représentants du clergé et des laïques), le nouveau livre fut présenté à la Chambre des Lords et accepté par 241 voix contre 88. A la Chambre des *Communs*, cependant, les efforts du « Low Church » réussirent à le faire repousser.

Quel sera son sort ? Les évêques essayeront de nouveau de trouver des formules qui puissent être agréées de tous.

III. — *Résultats de la revision*

Comme conclusion de tels événements, il n'est pas sans intérêt de poser une question : le rejet du « Revived Prayer Book » est-il un bien pour le peuple anglais ? Les débats dans les assemblées du clergé et des laïques et au Parlement se bornèrent à la question du nouveau Canon et de la « Reservation » du pain et du vin consacrés. Les *Communs* refusèrent d'autoriser le livre de peur que l'église anglicane ne devienne romaine. Il est à remarquer qu'il ne fut que rarement mention des changements doctrinaux, sauf ceux qui concernent l'Eucharistie. Entre catholiques et protestants, c'est la Messe qui est le point crucial, mais entre chrétiens et infidèles, il y a des divergences encore plus profondes.

L'archevêque de Cantorbéry dans son discours aux « Convocations » (assemblées cléricales) de Cantorbéry et de York auxquels il

1. *Doc. cath.* le 23 mai 1925, col. 1319.
2. Le mot consacrer est employé dans cet article au sens anglican. Il n'indique point la Présence Réelle.

présenta le nouveau livre le 8 février 1927, résuma les changements qu'on y trouverait. Il désigna la plupart de ces changements comme « hors de controverse », mais parla du canon et de la « Reservation » comme des sujets discutés même parmi les évêques. Nous insistons sur ce point à cause des nouveautés, menues en soi, mais très significatives, introduites dans le Credo dit de Saint Athanase. Le Primat lui-même paraît moins assuré sur ce point que sur les autres. « La plupart des changements, dit-il aux Convocations, sont hors de controverse ; la récitation du Credo de Saint Athanase, — si l'on peut le considérer comme hors de controverse (is that may now be included as non controversial) est rendue facultative[1] ».

Il y a des questions dont l'examen s'impose. On a donné de ce Credo une nouvelle traduction dans le but de le rendre plus facile à comprendre, mais les littérateurs, qui aiment l'ancien livre à cause de sa forme, n'en sont pas contents. Si l'on croit M. Squire[2], critique renommé, les nouvelles phrases n'ajoutent rien à la sonorité des anciennes, mais estompe leur contenu doctrinal. Pourquoi supprimer les mots « le troisième jour » dans la formule de la Résurrection ? Le mot « everlasting » est changé pour le mots « eternal » ; (peut-être éternel donne-t-il un sens moins définitif au dogme de l'enfer). Peu importe, dira-t-on, mais tant de nuances affaiblissant le sens, jointes à des omissions nettes, indiquent une intention. Le « service » du Baptême ne fait plus aucune allusion ni au péché original ni aux faits de l'Ancien Testament. Pourquoi encore ?

Les innovations eucharistiques veulent satisfaire les anglo-catholiques. Un autre parti réussit à se faire entendre — le parti moderniste. Il n'est pas douteux que son influence se révèle dans le nouveau Prayer Book. Le Dr. Darwell Stone, grand théologien des Anglo-Catholiques exprima la même pensée dans le débat de la Church Assembly : « Quelques traits » dit-il « du (nouveau) livre plairaient à ceux qu'on appelle les Modernistes. On pourrait dire qu'ayant une fois goûté du sang, ils y reviendraient[3] ». La Divinité du Christ, la chute originelle, la Rédemption, ne sont plus admises par eux comme certaines. Ils restent anglicans, grâce au principe fondamental du protestantisme, le libre examen.

1. Cité dans le *Morning Post*, le 13 déc. 1927.
2. Cité dans l'*Observer*.
3. *Church Times*, le 8 juillet 1927.

Malgré ce principe et la liberté qu'il donne quant à la croyance, l'église anglicane est restée chrétienne. L'entrée en scène du Modernisme ne permet d'augurer rien de bon. Si, au lieu de lui résister, le nouveau Prayer Book cherche à pactiser, l'avenir sera plein de périls pour l'église anglicane et pour le pays. Le livre de 1662 conservait l'essentiel du christianisme ; celui de 1927 ferait le premier pas vers la négation du surnaturel.

Que l'église anglicane change ses prières, qu'elle mette de l'uniformité dans ses offices, qu'elle fasse les additions jugées nécessaires ; cela est louable et c'est son affaire. Mais en tant qu'elle prétend représenter le pays, elle a le devoir de préserver soigneusement tout ce qui favorise son caractère d'église chrétienne.

« Un Anglais en France ».

II. L'ascèse des Exercices de saint Ignace[1]

Parmi les innombrables publications qu'a provoquées, de l'autre côté du Rhin, l'essor incomparable pris depuis la guerre par les retraites spirituelles, aucune n'a l'importance et la valeur du livre du P. Böminghaus. L'auteur, avant de l'écrire, a mis, comme on dit, la main à la pâte. C'est un connaisseur fort averti de toute la littérature spirituelle contemporaine, un directeur de retraites expérimenté : et dans l'écrivain, on retrouve l'homme qui, plusieurs fois, et notamment dans deux congrès récents, à Ulm et à Dresde, a dirigé avec grand succès les débats d'une jeunesse universitaire très ardente sur les problèmes actuels de la piété.

Son but est de montrer que les Exercices de Saint Ignace sont à la croisée des chemins spirituels d'aujourd'hui, que les problèmes les plus profonds de la spiritualité d'à présent touchent de façon ou d'autre un côté de l'ascèse ignatienne ; même les voies qui divergent ont un rapport avec elle, si bien que pour comprendre exactement les forces mêmes de notre piété, il faut regarder l'ascèse des Exercices.

La pensée profonde du petit livre de saint Ignace est difficile à saisir, parce qu'il n'a rien de littéraire, rien d'attirant pour le lecteur pressé qui glisse à la surface des mots. Il faut le vivre plus

1. E. Böminghaus, s. j. *Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien.* 12° (xviii et 175 pages). Freiburg in B. 1927. Herder. Brochiert M. : 3,50 ; gebunden in Leinwand M. 4,30.

que le lire : cela suppose quelque difficulté. Sans doute il y a de bons commentaires ; mais trop ésotériques, ils supposent déjà quelque initiation. Surtout, ils ne regardent que la piété du temps où ils ont paru : chaque génération est obligée de les renouveler.

Le P. Böminghaus ne veut pas précisément écrire un commentaire nouveau, mais plutôt mettre sous nos yeux les principaux traits de la spiritualité de saint Ignace en regard des diverses manifestations de la piété de notre temps. Ce n'est pas que les Exercices soient, à proprement parler, un manuel d'ascétisme : Saint Ignace n'a pas eu l'ambition de bâtir un système complet. De l'ascèse, il n'a guère développé qu'un chapitre, central il est vrai : la conversion, le choix d'un état de vie, l'élection. Mais les indications fragmentaires qu'il a données çà et là supposent des principes nets, une conception propre de la vie spirituelle, une ascèse complète.

Un chapitre préliminaire traite de l'originalité des Exercices. On sait que pour le P. Codina[1], il n'est pas possible de parler des sources de saint Ignace. Dépendances et emprunts se bornent à des réminiscences, conscientes ou non, de trois livres, les seuls dont on puisse prouver l'utilisation à Manrèse : la *Vie de Jésus*, de Ludolphe le Chartreux, la *Légende dorée* de Jacques de Voragine et l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Tout en louant la méritoire érudition du P. Codina dans son récent ouvrage sur les *Origines des Exercices de Saint Ignace*, le P. Böminghaus trouve, à bon droit, ses conclusions trop raides. D'autres influences sont probables, encore que le comment de leur action ne soit pas facile à montrer. Même si la substance des Exercices a été rédigée à Manrèse, — et le P. Codina définit la substance de façon trop étroite, — saint Ignace, pour parfaire sa pensée et polir son ouvrage, a utilisé les livres et les idées avec lesquels il prenait contact dans ses études. Des modifications ont été apportées au texte primitif ; des retouches ont pu se faire et dans la méditation fondamentale, et dans d'autres méditations caractéristiques. Pour avoir pris quelque chose à ses contemporains, Ignace ne perd rien en originalité. Les Exercices restent bien sa pensée et son œuvre.

Saint Ignace a su joindre en un seul deux courants spirituels,

1. A. Codina. Los orígines de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola. Barcelona 1926.

de la fin du moyen âge. Le premier, plus proprement ascétique, la *dévotion moderne* dont les principaux représentants ont fait partie de l'association des Frères de la Vie commune ou de la congrégation des chanoines augustins de Windesheim — après avoir eu son efflorescence dans l'*Imitation*, s'était compliqué dans les trop savantes méthodes de Jean Mombaer. Le *Rosetum spirituale*, exorcisant tout ce qui touche à la mystique, cherche à exercer l'homme dans la vertu, à le former à l'oraison mentale. S'il lui a pris quelque chose, saint Ignace s'est gardé des outrances du réformateur Bruxellois[1]. L'autre, plus libre et plus impétueux, est un héritage de saint Bernard et de saint François d'Assise : tendre dévotion envers Notre-Seigneur, il pousse les âmes à vivre en tout la vie évangélique et à suivre le Christ sur tous les chemins qu'il a parcourus. Ces deux fleuves en mêlant leurs eaux ont donné aux Exercices leur caractère spécial : celui d'être une méthode de formation des âmes d'après l'Evangile. Le mot auquel Ignace s'attache particulièrement, c'est le « Convertissez-vous » du message évangélique. De là vient l'importance donnée à l'élection : c'est sur cette décision première que repose toute la vie. De là aussi l'insistance à régler tous les actes de cette vie sur la volonté de Dieu, comme il est marqué dans le titre même : « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie... » Ordonner sa vie est le principal : faire uniquement des Exercices l'école du triomphe de soi-même, c'est tronquer leur but et s'arrêter en chemin.

La volonté de Dieu est au centre de l'ascèse ignatienne comme au centre du message de Jésus. Elle n'est pas pour Ignace quelque chose de lointain, d'impersonnel, d'abstrait : elle se résoud en définitive dans la vocation personnelle, dans l'appel tout particulier par lequel chacun de nous est invité à suivre Jésus.

On voit quels aperçus découvre le P. Böminghaus dès les premières pages de son livre. Il n'est pas moins suggestif lorsque dans les chapitres qui suivent, il confronte avec les Exercices les principales tendances de la spiritualité moderne. La comparaison est tout à fait exempte de préjugés ; n'affirme-t-il pas, après expérience, que, dans les retraites de laïques, esprit ignatien, esprit

1. Sur Mombaer et ses méthodes, voir le livre définitif du R. P. Debongnie, C. SS. R. : *Jean Mombaer de Bruxelles abbé de Livry*. Ses écrits et ses réformes. Louvain 1928.

franciscain, esprit liturgique, peuvent se mêler pour le plus grand bien des âmes, sans nullement se faire obstacle ? Au lieu de s'arrêter sur des oppositions raides qui ont toutes les chances d'être fausses quand on met en parallèle des conceptions diverses également catholiques, il aperçoit plutôt le point où ces courants multiples confluent et l'utilité qu'il y a à les unir, à les compléter l'un par l'autre. Pour atteindre pleinement la vérité, n'y a-t-il pas intérêt à la considérer des différents points de vue d'où on peut l'observer ? Il n'a point trouvé, par exemple, entre l'école française et la spiritualité de saint Ignace, l'antagonisme radical dont certains font un dogme : des jésuites ont pu être bérulliens, sans renier quoi que ce soit de l'esprit des Exercices. La contemplation de Jésus, telle que la recommande l'illustre fondateur de l'Oratoire, est un complément appréciable de l'ascèse ignatienne. Peut-être même pourrait-on dire que c'est une méthode qui a grandi sur le sol des Exercices, elle est comme la maturation d'une vie intérieure qui a reçu son empreinte des Exercices.

Envisageant successivement les trois principaux objets de toute piété chrétienne : Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'Eglise, le P. B. montre sans peine que les reproches faits à la spiritualité de saint Ignace n'ont pas d'autre source qu'une connaissance incomplète des Exercices : déficit qui peut venir de ce qu'on s'est fié à un commentaire plus qu'au texte lui-même, ou de ce qu'on a cru voir en une page la pensée exhaustive du saint sans regarder à l'ensemble. D'autres oublient qu'il y a, comme dans un drame, une progression de la pensée et de l'action. La meilleure réponse aux difficultés, c'est l'exposé serein de la pensée d'Ignace : celui du P. Böminghaus, par le point même où il se place, est merveilleusement adapté à notre époque.

Les meilleures pages sont peut-être celles où est décrit l'homme tel que les Exercices veulent le former. En général, on accuse peu saint Ignace de manquer de psychologie, mais facilement on exagère la part qu'il donne à la volonté. Souvent et à juste titre, on a nommé l'ascèse ignatienne une ascèse volontaire. Mais il ne faudrait pas la concevoir comme le volontarisme moderne qui, parce qu'il désespère de la conduite de la raison, n'est que le recours à d'obscures impulsions. Le volontarisme de saint Ignace est un volontarisme basé sur des idées claires et des connaissances précises, un volontarisme qui agit rationnellement et qui

suit sans raideur le chemin psychologique le plus naturel. Tout le monde reconnaît que la formation des Exercices est virile ; mais beaucoup lui reprochent d'être subjective et individualiste : en réalité, si l'on va au fond des choses, on verra que saint Ignace ne veut pas autre chose que la collaboration intime de l'homme avec la grâce, collaboration indispensable que tout catholique doit admettre.

La conclusion, c'est que les Exercices, tout en gardant quelques traits de l'époque où ils furent rédigés, ont une valeur universelle, et que même écrits en Espagne, ils n'ont pas gêné la personnalité d'un Savoyard comme Pierre Lefèvre ni d'un bas-Allemand comme Canisius.

Ils peuvent aujourd'hui encore, en n'importe quel pays du monde, contribuer à former des chrétiens. Des prêtres çà et là, des laïques mêmes font les grands exercices de trente jours : une ligue d'étudiants universitaires — d'*Akademiker* — s'est fondée à Francfort pour mettre à la base de leur vie catholique les grands exercices de saint Ignace.

Le P. Böminghaus est pleinement convaincu qu'il faut, avec la largeur d'esprit que j'ai indiquée plus haut, garder dans les retraites ordinaires la méthode de saint Ignace, et qu'il y a quelque chose de factice dans la division qu'on veut introduire entre retraites de conversion et retraites de dévotion. Car il y a perpétuellement à se renouveler, sinon à se convertir.

Deux remarques de détail. P. 157, il est manifestement exagéré de parler « de tentatives quiétistes ou semiquiétistes dans la France des dernières années ». Ce sont de bien gros mots que l'on ne peut employer que pour des erreurs caractérisées : l'auteur serait bien embarrassé s'il devait les justifier. P. 169. Où donc le P. B. a-t-il vu que saint Ignace, dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus, oblige ses religieux à répéter tous les ans quelques-uns des Exercices ? L'obligation de la retraite annuelle date seulement de la sixième congrégation générale qui s'est tenue en 1608.

M. VILLER.

III. L'autel chrétien à travers les âges

Pour étudier l'histoire de l'autel chrétien, nous avons désormais un guide d'une valeur inappréciable, l'ouvrage assez récemment publié par le R. P. Braun[1]. Cette histoire de l'autel comprend deux volumes, le premier concernant l'autel en lui-même, le second l'ornementation. Le P. Braun n'a certes rien épargné pour réunir les éléments de sa documentation presqu'exhaustive : aussi peut-il nous offrir une multitude de textes et de faits soigneusement choisis et expliqués avec une minutie scrupuleuse. On peut affirmer qu'en bien des points l'auteur a fait œuvre définitive et on lui saura gré d'avoir écarté sans merci — mais non sans examen — un certain nombre de textes ou de faits allégués jusqu'alors par les érudits avec une audace voisine de la légéreté : nous pensons notamment à l'histoire de la colombe eucharistique. C'est donc une confiance entière que nous pouvons accorder aux conclusions du savant religieux dont la réputation de chercheur méthodique et sagace n'est plus à faire.

Histoire bien attachante que celle de l'autel chrétien ! Histoire très variée et qui mériterait de longs commentaires, si nous pouvions la suivre depuis les temps héroïques où l'Eglise luttait encore pour son existence jusqu'à l'époque de son incontestable splendeur. A l'origine, l'autel n'est qu'une humble table de bois, la *mensa*, privée de toute ornementation et qui n'avait d'importance qu'au moment des réunions liturgiques. Puis, peu à peu, voici que l'autel a pris, aux yeux de la piété populaire, un prestige de plus en plus considérable ; il est devenu une « chose sacrée », le symbole du Christ et à ce titre on en vint à lui donner une consécration particulière, comme on en donnait à ces autres « symboles du Christ » qu'étaient les vierges. C'est alors qu'est apparu l'*autel-armoire* qui pouvait contenir avec les objets du culte, les reliques des saints et surtout des martyrs. L'usage était ancien d'ailleurs de célébrer le Saint-Sacrifice près des tombeaux des martyrs ; puisqu'on ne pouvait multiplier indéfiniment les tombeaux eux-mêmes, les « confessiones », on prit ce biais de placer au moins dans la

1. J. Braun, s. j. *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Munich, Guenther, Koch et Cie, 1924, 2 vol. in-4°, xxiii-756 et xvi-704 p., fig. et 371 planches. 175 marks.

mensa quelques reliques de ces personnages justement vénérés. On trouvera dans le premier volume de P. Braun de suggestives pages, nourries d'exemples, consacrées au sépulcre d'autel dont l'usage est généralisé depuis l'année 500. En passant, le P. Braun mentionne la coutume des hosties qu'on y déposait parfois : l'usage paraît moins étrange si l'on remarque que le Corps du Christ est bien la plus précieuse des saintes reliques, comme dit Bernard de Parentinis, un dominicain du XIV^e^ siècle, dans son *Lilium Missae*.

Après l'*autel-armoire*, signalons rapidement l'autel-bloc sans ouverture et enfin l'*autel-sarcophage* qui est plus récent. Que de problèmes le P. Braun pose et résout avec une admirable sagacité ! Pourquoi la table d'autel, la *mensa* primitive a-t-elle eu tendance à devenir de plus en plus longue que large ? Pourquoi les autels se sont-ils multipliés ? Jusqu'à quel point est-il exact de soutenir que, dans le haut moyen âge, on célébrait face au peuple ? Dans le bref espace qui nous est mesuré ici, nous ne pouvons songer à examiner tous ces problèmes. Ajoutons seulement — avant d'en venir à l'ornementation de l'autel — que le P. Braun ne s'est pas contenté d'étudier l'*autel fixe*, mais qu'il a réuni une foule de détails jetant une pénétrante lumière sur l'histoire de l'*autel portatif*.

L'auteur nous offre une remarquable histoire des *antependia* qui ne semblent guère antérieurs à l'époque carolingienne, qu'il s'agisse des *antependia* en étoffe, en métal ou en bois. Mais voici qu'on souhaite de plus en plus vivement rehausser la splendeur de l'autel sur lequel, dès le XI^e^ siècle, on dispose désormais des lumières. Bien auparavant, le *ciborium* — un dais soutenu par des colonnes — se dressait magnifiquement au-dessus de l'autel. Le ciborium aurait une destinée compliquée dont le P. Braun nous dévoile les arcanes. Non moins variée fut l'évolution du *retable* dont le moyen âge connut au moins trois styles principaux. Le retable a une exceptionnelle importance du point de vue historique : qu'on se rappelle seulement les retables à volets que décorèrent les grands artistes flamands ou allemands.

Le second volume du monument élevé par le P. Braun en l'honneur de l'autel chrétien s'achève par une étude approfondie de l'autel aux reliques et de l'autel du Saint Sacrement. Précieuses entre toutes, les pages qui esquissent l'histoire de la réserve eucharistique : le P. Braun se garde bien des affirmations outrancières

qui sont trop souvent de style en pareille matière, mais il prouve à l'évidence combien intimement cette pratique se rattache au passé chrétien le plus vénérable.

Malgré la richesse des matériaux mis en œuvre, que plus de huit cents gravures ou planches nous mettent sous les yeux, on pourrait relever quelques menues lacunes dans la documentation du savant auteur. Elles sont de trop minime importance pour ébranler les bases d'un monument aussi solide qui restera l'un des chefs-d'œuvre incontesté de l'érudition archéologique et liturgique.

E. D.

Petite Correspondance

I. — PIETE ET VIE MONDAINE

Q. *Une lectrice demande si l'on peut allier une grande piété, l'assistance à la messe et la communion fréquente, à une façon de s'habiller très conforme à la mode actuelle, et une vie mondaine de bals, goûters, pique-nique où la jeunesse (jeunes gens et jeunes filles) est séparée des parents, en vue d'une plus grande liberté. Une mère très chrétienne peut-elle autoriser ces distractions?*

R. Piété et vie mondaine. Nul n'ignore que le maître à interroger en pareille matière est saint François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, ch. XXV, XXXIII et XXXIV). Pour rester fidèles à l'esprit de M. de Genève, nous nous garderons des solutions peu nuancées : tout en proclamant avec lui les dangers de la vie mondaine (« ces impertinentes récréations... dissipent l'esprit de dévotion, alanguissent les forces, refroidissent la charité et réveillent en l'âme mille sortes de mauvaises affections »), nous admettrons qu'il soit loisible à une jeune fille pieuse de suivre la mode, à condition qu'elle s'interdise les décolletages excessifs et les robes trop courtes. Pourquoi ne pourrait-elle, condescendant aux habitudes du milieu social auquel elle appartient, se permettre également des distractions qui ne sont pas en soi répréhensibles (goûters, pique-nique, etc.). A condition qu'elle s'interdise les danses ultra-modernes, empruntées aux nègres américains ou aux habitants des pampas sud-américaines (danses récemment décrites par Mme Comolet-Sue dans le *Bulletin paroissial de Saint-Sulpice*, mars 1928), nous ne voyons pas pourquoi il ne lui serait pas permis d'aller quelquefois au bal, dans des réunions rigoureusement sélectionnées et discrètement soumises à la vigilance des parents.

Mais, direz-vous, cette jeune fille, si sympathique, si modérée dans sa manière de suivre la mode, si prudente dans le choix de ses fréquentations,

cette lointaine émule de la Philothée de l'évêque de Genève, existe-t-elle de nos jours ? N'est-elle pas un être de raison, dont on trouve seulement quelques exemplaires dans les romans édifiants ? Dans la réalité concrète, nous avons affaire à des jeunes filles d'après-guerre, dont la modération et la prudence ne sont pas les vertus maîtresses. Dès lors — car il semble bien qu'il en soit ainsi — à ces jeunes filles — surtout à celles qui sont travaillées par le désir d'une vie vraiment chrétienne — il faut fermement rappeler un principe élémentaire de théologie morale : *il n'est jamais permis de s'exposer à un péril prochain de péché grave* (Tepe. *Epitome theologiæ moralis*, p. 547). Que la vie mondaine — caractérisée par les modes indécentes, les danses extravagantes (tango, charleston, etc.), et ces étranges réunions de jeunesse d'où les parents sont soigneusement éliminés — constitue un péril prochain de péché grave, ce n'est guère douteux. En vain, nos modernes Philothées invoqueraient-elles la formule connue que « cela ne leur fait pas de mal », prémunies qu'elles sont contre les suggestions du péché par leur assiduité à la prière et la réception des sacrements. Elles n'échapperont pas à cet autre principe qu'il ne leur est pas permis de *fournir à autrui une occasion prochaine de péché grave*. Or, si l'on réfléchit que l'usage est de porter dans ces réunions des robes dites de soirée nettement insuffisantes (au sujet desquelles on ne pourrait invoquer les interprétations indulgentes de quelques moralistes comme Lessius et Tamburini, à propos de l'*ornatus mulierum*. Cf. Lehmkul, *Theolog. moralis*, édit. 1914, t. I, p. 438), il n'est pas douteux que, par leur présence à de telles réunions, elles entraînent presqu'inévitablement les jeunes gens à commettre des fautes graves : ce qui constitue le péché de scandale. Scandale double, puisqu'il s'agit de jeunes filles ayant réputation de piété : d'autres jeunes filles ne tarderont pas à s'autoriser de leur mauvais exemple. Après ces considérations, il serait superflu d'insister : le devoir d'une mère *très* chrétienne, et même d'une chrétienne tout court, est trop clair[1].

II. — SAINT AMAURY

Q. *Un lecteur demande des renseignements sur saint Amaury. Figure-t-il au martyrologe romain ?*

R. Non, saint Amaury ne figure pas dans le martyrologe romain. Aucun des Amaury dont l'histoire nous a transmis le souvenir n'est honoré comme un saint. Le seul Amaury qui paraît avoir eu quelque renom de sainteté (peut-être figure-t-il avec le titre de bienheureux dans quelques rares documents ?), est un évêque de Senlis (1154-1168), qui avait été abbé de Chaalis. Il appartenait à la congrégation de Cîteaux, qui l'a inséré dans son nécrologe au 1er mars. Cf. *Acta Sanctorum*, martii, t. I, p. 3, et *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. I, col. 1002.

III. — POUR FAIRE LA RETRAITE DU MOIS

Q. *On nous demande un livre de solide piété pour faire la retraite du mois et se préparer à la mort.*

R. Prenez Grimal, *Pour mourir avec Jésus*, 1 vol. chez Beauchesne. 5 fr.

1. Cf. *R. A.* janvier 1927, p. 121-122.

Revue des Revues

REVUES D'INTERET GENERAL

Revue des Deux-Mondes. — 1er janvier 1928. C'est un vrai plaisir d'annoncer que Henri Lavedan, habitué tout d'abord à traiter des sujets moins nobles, publie une vie de *M. Vincent, aumônier des galères.* Le premier article raconte l'histoire du saint depuis sa naissance jusqu'à la captivité en Barbarie. Le récit coloré et pittoresque est captivant. — Deuxième article : *Chez les grands de la terre* (15 janvier). — Troisième article : *Chez les misérables* (1er février). — Suite dans le numéro du 15 février. Fin dans celui du 1er mars.

Les Lettres. — 1er février 1928. Pierre Batiffol, *Le Pastoral du Pape Saint Grégoire.* Chapitre d'un ouvrage que l'auteur va publier dans la collection des *Saints.* — Maurice Vaussard, *Le supranationalisme de l'Eglise catholique et le devoir de l'écrivain.* Rapport présenté à la Semaine des écrivains catholiques, décembre 1927.

Revue des Jeunes. — 10-25 décembre 1927. G. Guitton, *Un eveilleur d'initiatives : Léon Harmel* (1829-1915). Article détaché d'un ouvrage en deux volumes publié aux *Editions Spes.* — R. Louis, *Henry Cochin,* à l'occasion du premier anniversaire de sa mort, le 8 décembre 1926. — Léontine Zanta, *Le féminisme. Son évolution, ses tendances actuelles :* féminisme individuel, féminisme social. Conférence donnée à la Semaine sociale de Nancy, août 1927.

25 janvier 1928. — A. de Boissieu, *Le Père Didon.* — Abbé Bottinelli, *Ce que l'on doit attendre à l'étranger de la jeunesse catholique de France.* Conférence donnée à Juilly à la retraite intellectuelle internationale en 1927.

10 février 1928. — Abbé Thellier de Poncheville, *La place du prêtre dans notre vie.* Pages extraites d'un sermon donné le 17 novembre dernier à la cathédrale de Reims, lors du Congrès de recrutement sacerdotal. — Ch. Audran, *Le théâtre d'Emile Augier.* — Pierre Deffontaines, *La mission catholique universitaire française : un visage de la Pologne.*

25 février. — E. Levadoux, *Un pacificateur : saint Vincent Ferrier.* — Robert Garric, *Belleville.* Pages tirées d'un livre qui paraîtra prochainement à la librairie Grasset. — René Schwob, *Henri Charlier et l'art mystique.* — Aug. Viatte, *L'impérialisme américain.* — L.-E. Lemaigre, *La mission catholique universitaire française : notes sur le théâtre polonais.*

Le Correspondant. 25 novembre 1927. Henri Brémond, *Un bel écrivain oublié.* Le Père Hercule (1608-1659). — Georges Goyau consacre quel-

pages au *doyen des « publicistes chrétiens »*, *le général Canonge*, qui est mort tout récemment, à l'âge de soixante-dix ans.

10 décembre 1927. — E. Magnin, *L'originalité du christianisme d'après des ouvrages récents.* « De même que notre religion n'est pas le simple prolongement du judaïsme, ...elle n'est pas purement et simplement l'adaptation de ce même judaïsme au monde gréco-romain. La foi nouvelle a pénétré dans le monde hellénique déjà riche d'une doctrine originale qui fit sa force d'expansion et de conquête. L'immense expérience n'a pu traverser la terre que parce qu'elle était une création et non pas un produit d'éléments associés au hasard. C'est pourquoi elle nous presse de chercher sa propre origine en une réalité transcendante :

Malgré nous, vers le ciel il faut lever les yeux ».

25 janvier 1928. — Tout le monde sait que la Chambre des Communes a rejeté le *Prayer Book* qui sert à l'anglicanisme de missel, de bréviaire, de rituel et de pontifical; mais peu ont des idées nettes sur ce sujet. On lira l'article de Mgr Batiffol, bien au courant des choses anglicanes : *l'affaire du Prayer Book*. L'auteur montre que ce travail incohérent et moins favorable qu'on ne le dit aux doctrines romaines, méritait d'être rejeté. Il en est résulté une forte réaction, non pas une réaction confessionnelle du protestantisme anglican contre l'anglo-catholicisme (Haute-Eglise), mais une réaction politique contre l'église anglicane tout entière et contre son privilège suranné d'église d'Etat.

Baron de Witte, *L'abbé de Véry et son journal.* Larges extraits, en attendant la publication intégrale.

Armand Praviel, *Jules Verne. A propos du centenaire de sa naissance.* « Notre souhait sera que les jeunes ne cessent pas de lire Jules Verne : car ils y trouveront, étroitement mêlés aux pages qui les exhorteront à l'âpre lutte pour la vie, des conseils et des exemples de probité morale, de loyauté, d'honneur, de bonté, de charité ; ils y entendront la voix d'un patriotisme sans défaillance, et aussi, malgré trop de réticences et trop de voiles, l'écho d'une pensée spiritualiste et chrétienne, plus nécessaire que jamais aux heures troubles que nous traversons ».

10 février. — Guy de Valous, *La vie fastueuse et bienfaisante d'un primat des Gaules, gouverneur de province, Camille de Villeroy.*

Etudes. — 20 décembre 1927. — Georges Guitton, *Léon Harmel et l'œuvre des cercles catholiques.* — Paul Dudon constate, après plusieurs autres, l'échec de *la conférence chrétienne de Lausanne* (3-21 août 1927). « Il n'y a pas eu, entre les congressistes, de disputes amères. Mais on n'a pu s'entendre sur les points importants. Le texte même des déclarations votées, par les notes qui y sont loyalement jointes, atteste la variété des interprétations inconciliables, que protestants et grecs donnent à des formules générales, en apparence communes à tous... Hors d'un accord avec le pape de Rome, ou, pour parler nettement, hors de l'acceptation de la primauté que le Christ a donnée à son Vicaire sur la terre, l'unité chrétienne, désirée à Lausanne, demeurera un vain souhait. »

Robert Ricard, *Las Casas et la destruction des Indes, à propos d'un livre nouveau* (de Marcel Brion, *Bartholomé de Las Casas, « Père des Indiens »*).

— Les théologiens liront avec intérêt autant qu'avec profit la causerie de morale de René Brouillard, *Suicide et périls de mort; les grands raids d'aviation*. Les principes suivants dominent la question : « Le suicide volontaire et direct est absolument défendu par la loi morale... Il n'est pas toujours interdit de s'exposer à une mort même certaine ; le suicide indirect peut être quelquefois licite ou obligatoire ».

5 janvier 1928. — Fernand de Lanversin, *Au Mexique*. Exposé émouvant sur le *témoignage du sang*. — Pierre Lhande, troisième article sur *La Maison-Blanche*. — Henry de France, *Sourciers d'aujourd'hui. Expériences et méthodes*. L'art des sourciers paraît enfin sorti de son empirisme et de son obscurité séculaires pour se classer parmi les acquisitions scientifiques modernes. Quoiqu'il en soit de sa carrière future, il y a un fait qu'il importe de marquer dès maintenant : ce sont des prêtres français qui, aujourd'hui, sont à la tête de cet art. De modestes curés de campagne (dont on trouvera les noms dans l'article) se sont acquis en maniant la baguette et le pendule une réputation qui dépasse même nos frontières. Leurs procédés paraissent se rattacher à ce que l'on sait des ondes électromagnétiques et de la T.S.F. Les lignes du courant se resserrent dans les corps bons conducteurs contenus dans le sol, tandis que les mauvais conducteurs les contiennent en moindre densité. Cette différence dans le parcours des lignes de courant, due aux différences de résistance dans le sol, se traduit aussi par des chutes de potentiel variables, c'est-à-dire par une certaine distribution du champ électrique. Par là, nous sommes amenés à supposer que le baguettisant enregistre les déformations du champ électrique.

20 janvier. — Ce numéro est si attrayant que nous voudrions le reproduire intégralement. Mgr d'Herbigny raconte *une visite aux patriarches orientaux* (Roumanie, Bulgarie, Constantinople, Syrie, Palestine, Egypte). De sa longue et rapide course autour de la Méditerranée orientale, de l'accueil qui lui a été fait en tous ces patriarcats unis et dissidents, une impression dominante lui reste ; les moissons mûrissent, et plus que jamais l'appel divin est opportun : « Prépare des ouvriers ».

Louis Jalabert expose *l'énigme de Glozel* (*mystère ou mystification?*) et fournit d'amples renseignements, qu'il faudrait chercher dans les revues spéciales, dans les journaux ou dans des brochures, sur le contenu des fouilles, notamment sur les preuves de la non authenticité du prétendu gisement de Glozel. — Cyril Martindale, rédacteur habituel à la revue anglaise *The Month* et bien placé pour être documenté, raconte toute l'affaire du *Prayer Book :* contenu du livre, acceptation par les Lords, rejet par la Chambre des Communes (députés). « Ce que tout le monde a vu, ce que sans exception l'homme moyen, *the man in the street*, a très bien compris, c'est que l'Eglise anglaise est protestante, et qu'on ne doit pas y faire passer les dogmes de Rome. La Réforme a surtout dit : « A bas la messe ! » donc : « A bas le sacerdoce ! »... Par conséquent, si le nouveau livre introduit subrepticement de pareilles choses, à bas le livre ! »

Maurice Manquat, *Le problème de la vie et Marcellin Berthelot*. Mise au point des découvertes de ce chimiste au sujet de « la force vitale ». La conclusion de ses travaux peut se résumer en un mot : nous, chimistes,

nous pouvons fabriquer comme la cellule, mais nous ne pouvons pas fabriquer la cellule... Marcellin Berthelot a résolu partiellement la question de la matière vivante; il n'a pas résolu « le problème de la vie ».

Joseph Dassonville, *L'adoption familiale. Une loi, une œuvre.* — Pierre Lorson, *La conversion d'un romantique; Zacharie Werner* (1768-1823).

5 février. — Paul Doncœur, *L'Eglise perdue et retrouvée. La règle de foi* (suite). Critique de quelques ouvrages récents en faveur de l'*Action française: Sous la terreur; le ralliement et l'A.F. de Mermeix; le « danger » de l'A.F.* de P. Courcoural; *Charles Maurras et le nationalisme de l'A. F.*, du marquis de Roux. — Pierre Lhande, *Religion et radiophonie; la prédication sur les toits.* — Joseph Huby, *Laïcisme contre l'Evangile. M. Albert Bayet exégète.* Critique serrée de l'ouvrage *Les morales de l'Evangile* qui fait bonne figure dans la *collection Couchoud.*

10 février. — Paul Dudon, *Au Mexique. Le premier jésuite martyr du Christ-Roi*, le P. Michel Pro Juarez, fusillé avec trois de ses compagnons. — Marc Dubruel, *Les études agricoles par correspondance.* — Pierre Lhande. *Religion et radiophonie; pour la liberté contrôlée.* — Valdemar S. Hjorth, *La question sociale dans l'industrie chimique allemande.* — Alexandre Brou, *Bulletin des missions. A travers l'empire japonais.*

Studies. An Irish Quaterly Review. — Décembre 1927. Denis O'Keeffe, *Jean Duns Scot*, d'après le travail anglais de C.-R.-S. Harris. — C.-C. Martindale, *Gonzagadom.* Etude de l'époque et de la famille dans laquelle est né saint Louis de Gonzague. — W.-J. Williams, *Erasme; l'homme.* — Michael P. Cleary, *La situation religieuse au Portugal.* — Helena E. Canavan, *Les apôtres du Congo*, d'après des publications françaises récentes. — Les pays de langue anglaise se demandent comme nous autres (*R. A.* février 1927) : *les autres mondes sont-ils habités?* J.-A. Lloyd résume ainsi son travail sur cette question : « 1° Il a été montré que les télescopes, même les plus puissants, ne peuvent fournir aucune preuve de l'existence de la vie dans les autres mondes; 2° les nébuleuses ne peuvent pas être habitées, car elles sont constituées uniquement par des gaz lumineux très raréfiés; 3° les étoiles sont des soleils et pour comprendre ce qui s'y passe, nous devons étudier le soleil; or, celui-ci ne peut être habité, surtout à cause de sa température très élevée; d'où il résulte que les étoiles ne peuvent être habitées; 4° il y a des raisons pous supposer que Vénus et Mars *peuvent* être habitées. Quant aux comètes, qui sont simplement des assemblages de pierres (merely swarms of stones), il est évident qu'elles doivent être inhabitées. Peut-on aller plus loin? Je pense que oui. Autour de ces myriades d'étoiles dans l'espace, il peut y avoir des planètes semblables à celles qui évoluent autour du soleil. Il est possible que quelques-unes de ces planètes éloignées que nous ne verrons jamais, portent des êtres vivants et même des êtres intelligents; mais ici nous entrons dans le domaine de la conjecture. »

The catholic World. — Janvier 1928. George D. Meadows, *Le père du mysticisme anglais*, Richard Rolle de Hampole, 1290-1349. — A.C. Klaas. *Robert Southwell, jésuite poète et martyr* mis à mort le 21 février 1595, sous le règne d'Elisabeth. — Annette S. Driscoll, *Katherine E. Conway*,

femme de lettres et d'œuvres, morte le 2 janvier 1926. — Thomas J. Shahan, *Un évêque catholique défricheur*, John England (1786-1842).

Février. — John Laures, *Le christianisme au Japon* (premier article). — Pierre Crabitès, *L'empire spirituel de la France*. Il s'agit de l'influence française dans le proche Orient. — J.-A.-M. Richey, *Le nouveau Darwinisme*. Discussions de quelques théories évolutionnistes émises en 1927 aux Etats-Unis d'Amérique ou bien en Angleterre.

Bibliographie

G. Joannès. La Vie de l'Au-delà dans la vision béatifique. 173 p. Paris, Mignard. (Edit. de l'*Evangile dans la Vie*), 1928, 9 francs.

Les bons livres sur le Ciel n'abondent pas. La possession éternelle de Dieu, la vision face à face se laissent malaisément décrire par ceux qui sont encore des voyageurs, soumis aux conditions de l'épreuve, en marche vers la patrie céleste. C'est pourquoi Angèle de Foligno pouvait déclarer audacieusement que « la joie des saints dans la patrie est la joie de l'incompréhension ». L'écueil redoutable en pareille matière, c'est de se laisser aller à quémander d'illusoires lumières à ces maîtresses d'erreur que sont l'imagination et la fantaisie. Il faut donc féliciter G. Joannès de s'être tenu fermement à l'enseignement du Maître dans l'Evangile, aux données explicites du magistère ecclésiastique, sobrement commentées par les Pères et les théologiens qualifiés. Le grand mérite d'un tel ouvrage — chaudement et justement recommandé par S.E. le cardinal Dubois — c'est, avec l'agrément d'un style aisé et souple, l'exactitude théologique. Aussi bien l'auteur a-t-il suivi de bons guides, M. Tanquerey, le P. Terrien, classique en la matière. N'écrivant pas pour les théologiens de profession, G. Joannès ne s'est pas arrêté à discuter longuement le constitutif formel de la béatitude. De propos délibéré, — et peut-être avec une sage prudence, — il n'a pas cru devoir recourir aux mystiques pour compléter une documentation déjà abondante. S'adressant au public chrétien, las de la spiritualité *désossée* que l'on trouve trop souvent dans les ouvrages qui lui sont destinés, l'auteur a bien réalisé son dessein de mettre à notre disposition les trésors enfouis dans les manuels de théologie didactique : la *grâce* et la *gloire*. Puissent de nombreuses âmes réfléchir à ces divines réalités trop souvent oubliées. Par de tels contacts, l'élite chrétienne pourrait acquérir la puissance de rayonnement qui lui fait quelquefois défaut. E. D.

Louis Roguelin. — L'Eglise chrétienne primitive et le Catholicisme. In-12-121 p. Paris, 1927 (sans indication d'éditeur).

C'est un mauvais livre et une mauvaise action. Un mauvais livre : il se donne pour ce qu'il n'est pas. Ce n'est pas *même un essai* d'histoire religieuse. C'est, semé par-ci par-là de quelques rares vérités et de grossières erreurs, un vulgaire ramassis de ragots d'un anticléricalisme de bas étage. C'est une mauvaise action inspirée par la haine, à laquelle pourtant, nous dit l'auteur, après Renan, la vérité ne se livre pas. Au moins se

haine a le mérite de n'être pas dissimulée. Le mauvais livre ne fera pas de mal aux lecteurs instruits qui comprendront, ni non plus aux ignorants d'esprit droit qui constateront une fois de plus que le « papier ne refuse pas l'encre », fût-elle à base de fiel. Il ne ferait du mal qu'aux lecteurs assez instruits pour reconnaître au passage quelques faits vrais, ou quelques hypothèses hasardées par des historiens sérieux. V. L.

Chemin de la Croix tiré des Prophéties, par le P. M. Héry, s. j. Plaquette in-32 (32 pages), 2 fr.; franco 2 fr. 25, Beauchesne.

Cet ouvrage est une nouveauté. Toutefois, les fidèles se rassureront en constatant qu'il est approuvé par NN. SS. l'Archevêque de Rouen, les Evêques d'Angers, de Versailles, de Laval.

La nouveauté consiste en ceci, que les quatorze stations ne sont pas identiques à celles du chemin de croix traditionnel. Le plan de l'ouvrage, comportant l'emploi exclusif de faits annoncés dans les prophéties, il s'ensuivrait que plusieurs stations, forcément, n'y figureraient pas, n'ayant pas été prophétisées. Si ce nouveau chemin de croix devait faire disparaître l'ancien, il faudrait regretter ces scènes édifiantes et instructives. Mais il n'en est rien, et, comme l'écrivait à l'auteur Monseigneur l'Evêque de Versailles, « le mérite de ce chemin de croix est précisément d'exploiter, pour satisfaire la piété chrétienne, des sources vives beaucoup moins fréquentées ».

Le lecteur trouvera pour chaque station, un texte de prophète annonçant une souffrance du Messie, et au-dessous le texte évangélique par lequel est attesté que la prophétie a été réalisée.

Quelques brèves réflexions font suite, et c'est tout. On a voulu mettre les fidèles à même de faire rapidement cet exercice de piété si salutaire, et par lui-même et par les indulgences qu'il confère.

R.P. Louis-Ch. Pinel. — Le Bienheureux Thomas Hélye de Biville, Coutances Imp Notre-Dame In-12, 194 p.

C'est la vie d'un Saint du treizième siècle. L'auteur est bien du vingtième, et de la vie de ses frères il nous donne une rédaction toute nouvelle et qui ne manque ni d'aisance ni d'élégance. Elle est faite pourtant sur de vieux documents, quelques-uns déjà presque du temps de saint Louis. Il s'agit d'un saint prêtre tour à tour étudiant, maître d'école, prédicateur populaire et curé de campagne, et de plus — d'une façon que l'auteur détermine assez habilement et assez heureusement — aumônier du roi saint Louis. Le petit livre est aussi l'histoire du culte et du pèlerinage. C'est même l'histoire des reliques. Un chapitre tout entier (et de 30 pages) défend sinon tout à fait l'origine royale, du moins l'authenticité d'une chasuble et d'un calice conservés à Biville, et qui seraient vraiment le calice et la chasuble du bienheureux Gaspard. Delisle priait le saint, écrivit même en sa faveur lors du procès en cause de Rome. Il ne croyait guère à l'authenticité des deux pièces intéressantes. S'il vivait encore, peut-être en admettant les prémisses de l'auteur, tirerait-il encore des conclusions tout opposées. Et l'historien lui-même n'en serait pas, je pense, des plus surpris. V. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Comment on prouve Dieu

Note synthétique sur les cinq « voies » et sur la Théodicée

On sait que saint Thomas a ouvert cinq *voies* pour aboutir rationnellement à l'existence de Dieu. Je ne parle pas d'autres essais plus ou moins heureux, comme ceux de saint Anselme, de Descartes, de Leibniz ou de Kant. Ces derniers exigeraient une discussion approfondie qui n'entre pas dans nos intentions présentes. Les cinq voies de saint Thomas elles-mêmes, étudiées une à une, pourraient nous mener loin. Notre pensée, en ce moment, est plus simple : c'est de ramasser comme en faisceau ces divers arguments, d'en montrer le processus général, et le lien essentiel — qu'on oublie parfois — avec tout l'ensemble de la théodicée rationnelle.

On peut synthétiser, je crois, les cinq arguments que nous présente la *Somme* de la façon suivante :

Tout ce qui frappe nos regards, nous apparaît comme un enchaînement d'existences qui se provoquent l'une l'autre et se succèdent l'une à l'autre, d'attributs qui se communiquent et s'échangent, de valeurs qui s'échelonnent, de résultats tantôt partiels, tantôt généraux, et de plus en plus généraux, qui s'obtiennent et forment un univers. C'est un ordre en séries qui se croisent et qui s'entrecroisent, un cosmos aux amples combinaisons infiniment subdivisées, mais où tout s'enchaîne.

Un être vient d'un autre, qui lui-même trouve sa raison dans un autre, et celui-ci dans un autre encore. Un effet vient d'une cause, qui pour agir veut une autre cause, laquelle invoque une cause nouvelle. Un changement, soit local, soit qualitatif, soit quantitatif réclame une source de changement, qui se montre en dépendance d'une deuxième, issue d'une troisième. Une perfection se présente

ici à tel degré, ailleurs à tel autre degré, dans des conditions qui décèlent une origine commune, au sujet de laquelle, si on compare la perfection nouvelle à ses congénères, la même question peut se poser encore. Et dans l'ordre des rangements, un élément s'agrège à une combinaison, celle-ci devient élément par rapport à une autre combinaison, de grands ensembles s'organisent, des biens se manifestent et ouvrent des perspectives vers de plus vastes biens. Tout cela, d'un mot abstrait, familier aux philosophes, peut s'appeler un immense *conditionnement*, grâce auquel, à différents niveaux, sous différents rapports, en différentes formes, circulent l'être et les bienfaits de l'être.

Comment peut-on s'expliquer et que suppose cet enchaînement ?

Il en est qui disent : Tout cela est subjectif, c'est-à-dire ne se passe qu'en nous-mêmes. On pourrait sourire et passer. Mais, charitablement, il faut dire : Cela n'y change rien ; il y aurait seulement, après, d'autres problèmes. Cela n'y change rien ; car ces états de nous-mêmes dont on parle se conditionnent l'un l'autre aussi bien que des choses, et à défaut de trouver Dieu au sommet des choses, on aurait simplement à le trouver en soi.

D'autres disent : Cela est réel ; mais comme Tout ; le morcelage n'est qu'analytique ; c'est la pensée qui le crée, en raison de sa structure propre et pour les besoins de l'action[1]. Cela non plus n'y change rien, et nous nous réservons de le montrer tout à l'heure. Pour le sens commun, et pour tous finalement, dépassée la zone des arguties qui compliquent en vain le problème, l'univers subsiste ; il subsiste avec ce caractère d'un vaste enchaînement multiforme : il y a lieu, encore une fois, de se demander où nous conduit cet enchaînement.

Dans un ordre de choses quelconque, nul ne donne que ce qu'il a. S'il ne l'a pas de soi, il le reçoit d'un autre. Le fait qu'il y a des échanges et des échelonnements prouve qu'il y a des sources. Quelques-unes de ces sources nous sont évidentes, et dans la nature les provisions de toute espèce ne manquent pas. Seulement on doit se demander où sont les sources primordiales, les énergies premières, les êtres premiers, les perfections premières, les premières *raisons* de tout ce qui apparaît. Car c'est le premier qui, dans une série causale, fournit tout. Quand un lustre est suspendu

1. Telle est, on le sait, la position de M. Edouard Le Roy.

au plafond par une chaîne, l'anneau le plus proche de l'appareil le soutient ; cet anneau s'accroche à un autre, qui se suspend à un troisième ; mais c'est la pièce terminale qui porte tout. De même, si un être éclôt, son éclosion suppose une condition immédiate, dite génératrice ; celle-ci est elle-même conditionnée par toutes sortes de faits qui en expliquent et l'existence et l'action ; chacun de ces faits a des conditions nouvelles, et ainsi de suite, en remontant, jusqu'aux grands rouages du monde.

Quand l'être ainsi engendré devra à son tour fournir les raisons de son être ultérieur et de son activité, les mêmes considérations devront intervenir. Et si, au lieu d'un être, c'est un état, une qualité, un arrangement, un attribut quelconque qui est acquis, la situation est identique. L'être est multiforme ; mais ses lois essentielles ne changent pas, et nous analysons l'une des plus profondes. Chacun ne donnant que ce qu'il a, un intermédiaire, à lui seul, n'explique rien, parce qu'il donne bien sans doute, mais il ne donne qu'autant qu'il reçoit, et c'est à dire que par lui-même il n'a pas ; il est un pur canal, non une source. De sorte que, dans chaque série causale, les intermédiaires ne peuvent être invoqués indéfiniment ; « on ne peut remonter à l'infini dans les causes » ; cela, non seulement parce que l'infinité des éléments de l'univers semble être une impossibilité par elle-même, mais parce qu'elle ne servirait de rien, n'expliquerait rien et laisserait tout le train de la nature sans cause suffisante.

Tout conditionnement se compose essentiellement de trois termes : une origine, un milieu communiquant, un résultat ultime ; une source, des canaux, un effet. Que le système de canaux soit plus ou moins développé, que le milieu soit simple ou multiple, que le nombre des intermédiaires soit fini ou infini, cela ne change rien à leur caractère. Supprimez la source première, les intermédiaires en nombre infini ne la remplaceront point ; les canaux transmetteurs n'ont plus rien à transmettre et n'offrent, en fait d'infini, qu'une infinie et inutile vacuité.

Dût-on nier, comme tout à l'heure je le notais, la réalité des éléments en tant qu'éléments, ne voyant en ceux-ci que le résultat d'une décomposition conceptuelle, de telle sorte qu'il n'y aurait au vrai ni causes ni effets distincts, ni pièces de l'harmonie universelle, ni mouvements coordonnés, ni échelonnements, ni échanges, mais une unité fondamentale d'où tout cela serait tiré, après

coup, par une analyse issue de nos catégories mentales et exigée par l'action, toujours est-il que les résultats de l'analyse dont on parle nous ouvriraient un jour sur l'unité qu'on dit sous-jacente ; à mesure que se poursuivrait l'émiettement analytique, on aboutirait à un *moins* supposant avant lui un *plus*, et de *plus* en *plus*, en remontant, il faudrait bien aboutir à une intégration ramenant nos conclusions premières.

Le principe de causalité, nous dit-on, n'exprime au fond qu'une chose, c'est que les choses forment un Tout, que leurs caractères et leur réalité dépendent de leur insertion dans ce Tout, qu'en cela même elles consistent. Accordons. On devra avouer pourtant que tout phénomène n'est pas en rapport avec le Tout d'une façon immédiate et indépendante ; il y a des interpositions, des médiations ; il y a des séries ; les nier serait enlever son objet à la science. Et quant au Tout, il restera à en déterminer le caractère. Si ce caractère se fait voir divin, nous aurons satisfaction, quitte à établir, ce qui ne saurait manquer de s'imposer, la transcendance de Dieu en lui-même.

Laissons ces conceptions, étrangères aux pensées communes. Ce qu'il faut observer avec soin, c'est ceci.

Quand nous remontons, en vue de trouver un Premier, la chaîne des phénomènes et des êtres qui mutuellement se conditionnent, la remontée ne se fait pas au cours du temps, mais dans le conditionnement même en ce qu'il a de plus essentiel, c'est-à-dire *actuellement*. Les causes du monde ne se découvrent pas à la course Le passé peut être une condition du présent ; mais c'est uniquement quant au devenir, ce n'est pas quant à l'être. Le passé n'étant plus, ne peut faire être rien ; ce n'est pas lui qui porte le présent, qui l'explique actuellement, qui en fournit la raison immanente ou extérieure, voisine ou lointaine. Un père est cause que son fils soit né ; il en est cause en collaboration avec les causes générales, qui concourent à toute génération et sont le support de tout être ; mais après cela, il n'explique plus rien ; la preuve, c'est que sa disparition ne change rien ; l'activité des causes générales et la consistance interne de l'être engendré interviennent désormais seules. Et il en est ainsi de tout. De sorte que la régression explicative que nous tentons n'est pas une régression dans le temps et une recherche d'origines temporelles. Nous raisonnons sur les séries causales comme nous ferions d'une rangée de

boules alignées en ligne droite et se touchant ; la première, frappée, fait partir *aussitôt* la dernière : ainsi la première cause, *actuellement*, rend compte du tout dernier effet[1].

Une telle observation est capitale ; car si la série de causes envisagée était composée d'êtres simplement successifs, chacun causant le suivant, mais l'action du dernier ne résultant pas proprement de leur ensemble, rien n'empêcherait que ces causes ainsi ordonnées, mais non pas *subordonnées* dans leur causalité même, fussent en nombre infini. Saint Thomas croit à la possibilité d'un monde éternel, où des séries de générations se succéderaient sans terme. Il appelle cet infini-là un infini accidentel, c'est-à-dire n'ayant pas de rapport essentiel avec la causalité. Mais à l'intérieur et dans l'enchaînement de la causalité, l'infini répugne, parce qu'il s'oppose à ce que soient réunies et intégrées les conditions requises pour un phénomène, parce qu'il écarte le terme originel, d'où le phénomène ou l'être était censé provenir.

Nous voici donc aux sources premières, aux premiers points de départ de l'être et de l'activité, de la perfection de toute forme et de tout degré, et de l'ordre. Ces sources existent ; on n'en peut douter ; notre raison les requiert et notre science les recherche ; notre science croit les pressentir, et fait effort chaque jour pour en trouver de plus hautes et de plus authentiques. Supposez que par son aide nous pensions avoir trouvé le point de départ de la vie, le point de départ des créations astrales et des évolutions qu'elles commandent, le point de départ intime ou lointain de tous les mouvements observés, de toutes les organisations et de toutes les perfections qu'on découvre au monde : que devrions-nous demander à ces point de départ pour les recevoir comme tels, pour qu'ils fussent vraiment premiers ? Il faudrait qu'ils offrissent des propriétés telles, que leur propre existence, leur propre activité, leurs arrangements s'ils en ont, leur perfection, leur tout se trouvassent justifiés sans autre recours. Car expliquer un phénomène, c'est le penser en fonction de ses antécédents immédiats, ceux-ci en fonction d'autres, ces derniers en fonction d'autres encore, et pour finir en fonction du tout en ses conditions primordiales, en ses racines premières. Il faut donc, si le réel est intelli-

1. Notre exemple des boules n'est évidemment qu'une image destinée à éclairer notre pensée ; car en réalité, le choc reçu par la première boule exige pour parvenir à la dernière un temps de transmission mesurable bien qu'insensible.

gible — et le réel n'existe pour nous, êtres intelligents, que pour autant qu'il est intelligible — ; il faut, si la pensée humaine en son plus essentiel fonctionnement n'est pas un leurre, que ces conditions, ces racines de l'être universel puissent se penser sans appel à quoi que ce soit d'autre. C'est ce qu'on nomme du nécessaire. Du nécessaire, dis-je, non pas en ce sens seulement qu'en fait il ne doive pas manquer, il ne doive pas périr, il ne doive pas déchoir ou être autre qu'il n'est ; mais en ce sens qu'il ne le puisse en aucune manière, portant en soi sa raison totale, de telle sorte que ses dérivés reçoivent de lui, mais sans que lui-même ait à recevoir de rien ni de personne, soit comme intelligibilité, soit comme être.

C'est ce dernier effort de recherche que Platon reproche à Anaxagore, dans le *Phédon*, de n'avoir pas su accomplir. « Anaxagore, dit-il, ne voit que la cause de ce qui est ; il ne voit pas cette autre chose, sans laquelle la cause ne serait pas cause. Il y a la matière et l'instrument (ou l'intermédiaire) ; mais il y a aussi le bon, le divin, l'immortel Principe, seul capable de lier et d'embrasser tout. »

Et en effet, le nécessaire que nous requérons, si l'on se met à l'analyser, prouvera des exigences formidables. Par des démonstrations successives, on pourra établir qu'il n'est pas multiple, ainsi qu'on le pouvait croire à nous y voir remonter au long de séries diverses ; mais unique, à la façon d'un centre de convergence universelle. On établira en outre qu'il est incorporel, car le corporel est multiple, tout au moins en puissance, et de bien d'autres façons encore il est *en puissance* ; — qu'il est simple de toute manière, car sans cela il serait postérieur à ses composants et poserait donc le double problème de leur origine et de leur synthèse ; — qu'il est absolument parfait, afin de fournir à titre de cause suffisante, le possédant par soi-même, tout l'être, tout le parfait qui se dépense dans les choses ; — qu'il est par là le souverain Bien, source de tous les biens et les unifiant dans sa pure et simple excellence ; — qu'il est donc doué d'infinité, ce qui est au vrai la même chose, le parfait excluant de soi toute limite ; — qu'il est en conséquence présent en tous lieux et en l'intime de toutes choses, puisqu'on est là où l'on agit, et surtout si l'on y doit fournir l'être avec tous ses caractères ; — qu'il est immuable et non pas changeant, ce qui le supposerait potentiel et en recher-

che, au lieu de sa plénitude ; — qu'il est doué de connaissance et non inconscient, car la plénitude de l'être présente à elle-même, loin de toute matière, de toute potentialité, réalise la perfection de cette intimité du sujet et de l'objet qui fait la connaissance ; — qu'il se connaît donc parfaitement lui-même par lui-même et que par lui-même il connaît tout, étant source de tout et non pas sous un rapport particulier seulement, mais en tout ce qui est *être* ; — qu'il a en lui les idées de toutes choses, réelles ou possibles, ce qui n'est que se connaître lui-même en tant que participé ou participable ; — qu'il est la Vérité substantielle, vu que son être est l'essence même du vrai tel qu'il est dans les choses, l'essence même du vrai tel qu'il est dans l'esprit juge des choses, et que ces deux cas en lui sont identiques ; — qu'il est vivant, ou plutôt qu'il est *Vie*, tout ce qui est en lui, et notamment son intelligence souveraine, s'y trouvant perpétuellement en acte ; — qu'il est doué de volonté et que sa volonté est souverainement libre, parce que la volonté n'est que le poids de l'intelligence et, comme elle, se mesure à l'être, de telle sorte que l'être cause de tout par intelligence est nécessairement maître de tout par la volonté ; — qu'il aime et ne fait rien de ce qu'il fait que par amour, n'ayant pas de fin à poursuivre pour lui-même et ne donnant l'être, avec les biens qui s'y adjoignent, que par un effet de son amour créateur ; — qu'il est juste et miséricordieux, donnant à tout être ce qui revient à son cas et à sa nature, et comblant de sa plénitude toute misère de l'être créé dans les limites de son équitable sagesse ; — qu'il est providence, parce que l'ordre des choses fait partie des choses mêmes et ne peut échapper à Celui qui donne tout l'être ; — que tout obéit à sa puissance, identique à son être cause de tout être, et qu'enfin sa plus haute activité est le retour conscient de sa perfection sur elle-même, c'est-à-dire son bonheur.

On a donc atteint Dieu ; car c'est cela que dans son acception la plus haute et la plus complète enveloppe le mot Dieu. Et cette double interrogation : Dieu est-il, et que pouvons-nous savoir de lui viennent ainsi à coïncidence. Etre, pour Dieu, c'est être tout cela. Nous savons que Dieu est, parce que nous savons qu'il nous faut un être répondant à ce signalement-là. Nous le savons parce qu'il nous faut du nécessaire, et du nécessaire premier, absolu, indépendant d'une façon complète. Et nous savons qu'il nous faut du nécessaire ainsi compris, parce que ce nécessaire est le point

de départ, le fondement, la condition inéluctable de ce qui est.

Évidemment, le philosophe qui parle ainsi a le devoir d'établir solidement toutes ces propositions successives, déduites du nécessaire. Le rapide schéma ci-dessus n'y saurait évidemment suffire. S'il en oublie une, il n'a pas achevé son travail. S'il en méconnaît une, une seule, il nie, consciemment ou non, le Dieu vrai. Toute erreur relative à Dieu est en soi un athéisme, comme toute négation d'un dogme est une pleine infidélité, comme le rejet d'une seule vertu est le rejet de toutes.

Et c'est pourquoi nous disons, et l'on doit dire sous peine d'inconséquence doctrinale, que la théodicée tout entière n'est qu'une longue preuve de Dieu ; que son travail unique, exclusif, est de répondre à cette interrogation : Dieu est-il ? (*an sit*) ; que les *cinq voies* et autres *preuves*, si l'on en trouve, sont des schémas, des amorces qui n'arrivent à l'intégralité de leur développement propre qu'avec la dernière proposition de la théodicée naturelle. Il le faut bien, puisque la nature de Dieu (*quid sit*) nous est inaccessible.

Saint Thomas revient sans cesse sur cette affirmation, que si peu entendent. Saint Thomas va jusqu'à dire, dans son *Proœmium* à la Métaphysique d'Aristote, qu'il n'y a pas de théodicée naturelle en dehors de la métaphysique générale, c'est-à-dire qu'aucune science n'a pour fonction d'étudier Dieu en lui-même, comme un objet ; mais seulement de s'élever à Dieu à l'occasion de l'être étudié en métaphysique, et au titre de cause de cet être. Tout ce qu'on dira de Dieu de cette façon ne sera donc qu'une qualification de la cause en tant que cause, du nécessaire en tant que nécessaire, et ne pénétrera pas en Dieu même. Il ne s'agira que de détailler une postulation, d'en préciser les termes, et nullement de définir son objet.

Cette thèse est capitale. Elle rejoint ce que nous disions, dans un précédent article[1], touchant la démontrabilité de Dieu ; elle corrobore l'interprétation que nous donnions, d'après saint Thomas, de cette démontrabilité, qui sans cela serait un leurre.

Bien entendu, quand nous parlons ainsi à la suite du grand Docteur, nous l'entendons de la signification doctrinale qu'on doit accorder à la théodicée naturelle, non de sa contexture. Appa-

1. Cf. *R. A.*, avril 1928.

remment, et pour des motifs d'exposition utilitaire, pour des motifs d'humanité, dirai-je, la théodicée comporte : 1° la preuve de l'existence de Dieu ; 2° l'étude de sa nature. Mais c'est une apparence. On n'étudie point la nature de Dieu. La nature de Dieu est inaccessible. La nature de Dieu, on peut dire qu'elle n'existe point, car elle s'évanouit dans l'être même du Premier Principe[1]. Ce qu'on étudie, sous le nom de nature de Dieu, c'est le contenu intégral, aux yeux d'une pensée qui va au bout d'elle-même, de cette proposition : le Nécessaire est. Et c'est donc la preuve de l'existence de Dieu qui se poursuit, qui s'achève ; c'est la question *an sit* qui se résout. On ne peut la dépasser. Mais il n'est pas nécessaire qu'on la dépasse. Il suffit que Dieu soit, que tout dépende de lui, que tout se suspende à lui et se tienne proche de lui par les liens et les intimités que sa nécessité même nous dévoile. La vie religieuse a son point de départ et ses moyens de déploiement dès que l'arbre du créé nous a révélé sa racine secrète, dès que la lumière diffuse dans notre atmosphère nous a orientés vers l'Astre lointain.

A.-D. Sertillanges, O. P.,
Membre de l'Institut.

1. Saint Thomas s'exprime ainsi lui-même dans *De Ente et Essentia*, ch. VI.

« La lumière qui luit dans les ténèbres »

Au cours de ces Leçons[1] — (dont celle-ci est la deuxième) — et qui ont pour titre général : « Les Missions catholiques et la civilisation », des conférenciers éloquents feront de justes éloges des Missionnaires et des Missions, c'est-à-dire : des Moissonneurs et de la Moisson.

Je voudrais que vous me permettiez de ne parler ni de celle-ci, ni de ceux-là, étant missionnaire moi-même, mais plutôt de la terre, de la bonne terre docile et féconde qui, cédant aux sollicitations des laboureurs qui la creusent, qui la fouillent, qui la bèchent, se prêtant à l'avidité des semences qui lui prennent le meilleur de ses sucs, voit sortir de son sein les gerbes dorées de la Moisson des Elus.

Quelle est donc cette terre ?

Vous osez à peine le penser.

C'est la masse, informe et stérile croyait-on, des populations indigènes, de ces Primitifs de toutes les parties du monde, de ceux de l'Afrique notamment, puisqu'il va s'agir d'eux.

Oui, l'âme africaine, l'âme noire est une bonne terre, par conséquent non point celle qui est dure comme le roc, non point celle qui est étouffée par les épines, non point celle qui est pillée par les oiseaux, mais la terre grasse qui produit cent pour un, la terre fidèle de laquelle ne sort pas l'ivraie en même temps que le froment.

Vous devinez sans doute que je m'apprête à dénoncer la fausseté

1. Données ces mois-ci à l'Institut catholique de Paris, organisées par l'*Union Missionnaire du Clergé* (N.D.L.R.).

ou l'exagération de ces affirmations par lesquelles on va disant que le rebut d'humanité — peuplant le Continent Noir — croupit dans l'ignorance la plus crasse, dans les plus honteuses turpitudes, que le démon règne en maître sur les esprits, les cœurs, la vie même matérielle de ces populations et qu'enfin le Christianisme tire d'une sorte de néant les vertus qu'il fait incontestablement éclore.

On voudrait croire que de telles aberrations sont dues à l'ignorance où l'on se trouve en Europe au sujet de contrées aussi lointaines.

Mais n'y a-t-il pas eu depuis un siècle assez de voyageurs, de commerçants, de fonctionnaires, de missionnaires qui, ayant habité ce pays, en ont parlé, en ont écrit abondamment de retour au pays natal ?

Dans quelle ville de France, d'autre part, n'y a-t-il pas eu, depuis la guerre, une garnison noire qui a produit quelque impression sans doute, qu'on aurait pu étudier, que l'on n'a pas été sans regarder attentivement ?

A défaut de connaissance, la pitié du moins que nous devrions avoir pour ces pauvres gens, que, durant des siècles, nous avons traqués, achetés, vendus, employés inhumainement, la seule pitié ne pouvait-elle nous ouvrir les yeux sur les qualités de ces populations « martyres » — qui l'ont été plus que toutes les Pologne, plus que toutes les Irlandes ?

Faudrait-il donc croire que cet aveuglement trop certain est une sorte de punition, grâce à quoi les Européens ont été empêchés de ressentir — dans les déliquescences contemporaines — le bienfait du contact de ces âmes saines et simples ?

Je ne le pense pas.

Mais ne sait-on pas que, de par une insigne faiblesse de leur esprit, les hommes — qui sont au fond les mêmes à travers tous les siècles, sous toutes les latitudes — sont empêchés de se reconnaître entre eux par la différence de leur langage, de leur pays, de leur religion, de leurs mœurs, de leur civilisation.

Sans changer de continent, l'homme des villes se sent étranger à l'homme des champs — l'homme de notre temps à un homme des temps passés — et que dire du riche et du pauvre, du savant et de l'illettré !

Ce n'est pas que l'on s'ignore, mais l'on se méconnaît.

Je voudrais énumérer quelques-uns de ces malentendus qui inter-

posent une sorte d'écran entre les Noirs et nous, de sorte que ne pouvant les connaître et les estimer, nous n'avons eu pour eux que du dédain, ou une pitié équivalente à du dédain.

1° Il y a d'abord le préjugé de couleur, ce réflexe difficile à surmonter immédiatement et qui contribue à provoquer non seulement une sorte de répugnance physique, mais encore un commencement d'antipathie, qui ne va pas sans l'hypothèse d'une infériorité intellectuelle ou morale.

2° Il faut nommer ensuite la conception « européenne » que l'on se fait des mœurs indigènes.

Quand on entend dire, par exemple, que les hommes ou les femmes de telle ou telle tribu vont demi-nus, pensant à ce que constituerait d'indécent pour des Européens ce dévêtement, on a pour les indigènes qui le pratiquent le profond mépris qu'inspirerait en Europe un pareil manque de pudeur.

Et l'on pourrait en dire autant de certaines coutumes judiciaires, de la polygamie, des sacrifices humains, etc...

3° Serait-il téméraire de croire que le mépris dans lequel on tient les prétendus sauvages de l'Afrique vient confusément de ce que les Européens, qui ne peuvent ni oublier, ni réparer les crimes de la Traite, obéissent inconsciemment au désir de s'en justifier en rabaissant ces malheureux noirs, causes du remords de leur conscience historique ?

4° Enfin, le mot « conversion » ne nous a-t-il pas de son côté induits en erreur ?

Les convertis, en Europe, ce sont ces âmes distinguées, nobles, savantes, artistes ou profondément religieuses, qui par l'élévation des sentiments, la science, le goût du beau, reviennent à la vraie foie, de l'indifférence religieuse, de l'hérésie, du schisme.

Convertis encore sont ces grands cœurs égarés des Augustin et des Madeleine, dont on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, de la sincérité de leur repentir ou de la fermeté de leurs résolutions.

Evidemment, personne ne songerait à ranger dans ces aristocraties du tournant religieux ou moral, ces Noirs à l'âme épaisse, au cerveau obscurci.

Il reste que la grâce fait sans doute là-bas des miracles, qui ont été impossibles au Calvaire même, et change en excellents chrétiens des hommes qui doivent être, en général, non pas même de bons, mais de mauvais larrons.

***

Avant de commencer à vous dire quels hommes sont en réalité ces Noirs de l'Afrique, je voudrais me demander avec vous ce qu'ils « doivent être » selon le plan de la Création, selon le plan de la Rédemption ?

Il n'est point douteux que ces hommes sont appelés au Salut parce que Notre-Seigneur est mort pour tous : on ne trouverait personne qui ne convienne de cette grande vérité.

Mais, de la même manière, tous les hommes — puisqu'ils appartiennent au monde créé — rendent obligatoirement gloire à Dieu par leur existence, qui doit bien moins faire éclater leur intelligence ou leur volonté que la Sagesse ou la Puissance de Dieu, de Dieu qui, en donnant aux hommes la possibilité de suivre ses lois, assure à cette partie du monde créé l'harmonie régnant dans tout l'univers, signe de son intervention.

S'il nous est permis, s'il nous est prescrit même d'élever notre âme vers Dieu, de le reconnaître au spectacle des merveilles de la nature qui nous entourent, depuis le magnifique firmament jusqu'à la plus humble fleur des champs, ne sera-t-il pas possible, ne sera-t-il pas obligatoire de chercher et de trouver l'expression de la Sagese éternelle chez ces êtres qui sont au-dessus des autres êtres créés, les hommes, *tous les hommes* ?

L'admirable cantique par lequel les prêtres sont tenus de rendre grâces à Dieu après leur messe quotidienne l'exprime nettement.

Je veux parler du cantique des trois jeunes gens dans la fournaise :

Benedicite, omnia opera Domini, Domino.

Œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur.

et la longue énumération de tout ce qui existe dans les airs : le soleil, la lune, les étoiles, la rosée, les nuages, la neige, les glaces, les éclairs et les ténèbres. De tout ce qui existe sur la terre : les monts, les collines, les sources, les murs, les fleuves, les poissons, les animaux et les troupeaux, se termine par ces paroles significatives : *Benedicite, filii hominum, Domino* — Fils des hommes, bénissez le Seigneur.

L'auteur inspiré achève son cantique en adjurant aussi Israël de rendre gloire au Seigneur — Israël, c'est-à-dire le peuple béni, fi-

gure de l'Eglise — et pour le mieux faire comprendre, il énumère les prêtres et les serviteurs de Dieu, les âmes des justes, les Saints et les humbles de cœur.

Les Fils des hommes qui ne font point partie d'Israël, ce sont sans doute ces hommes de toute langue, de toute tribu, de toute nation, de tout peuple, dont la liturgie nous parlait dans l'office de la Toussaint ; ce sont, Mesdames et Messieurs, tous les peuples de la terre, les Jaunes, les Rouges, les Noirs, qui, sans être encore sauvés, rendent cependant gloire à Dieu parce que leur existence est en accord avec la grandeur et la beauté de la création.

De quelle manière, dira-t-on ?

Parce que ces populations « ont duré » et qu'elles se sont conservées « dans leur espèce », par des moyens qui sont universels. Si nous nous demandons, en effet, à quelles conditions les sociétés humaines se maintiennent, nous nous rendrons compte, l'histoire en mains, que les empires ont chancelé, que les peuples ont disparu quand ils étaient livrés à l'irréligion, à l'anarchie, à l'immoralité, c'est-à-dire quand les individus ont voulu, dans ces Sociétés, se passer de la croyance à des interventions ou à des sanctions d'un ordre supérieur.

On peut affirmer précisément que chez les Noirs, en général, on retrouve ce sens du divin qui donne aux « personnes » et aux « choses », dont la « fonction » ou « l'usage » sont utiles à la conservation ou à la propagation des sociétés, une origine mystique, seule capable d'assurer parmi des hommes, même civilisés, leur « puissance » ou leur « efficacité ».

(Je note, entre parenthèses, pour donner plus de clarté au développement qui précède, que nous trouvons dans le laïcisme contemporain l'affadissement de cette disposition providentielle de l'esprit humain.)

Vous n'êtes point habitués à entendre parler des Noirs de la sorte et de nombreuses objections se présentent certainement à votre esprit, auxquelles je voudrais essayer de répondre.

Que penser par exemple de la polygamie ?

Cette institution africaine est mal connue des Européens, parce que ceux-ci l'assimilent au défaut de sens moral, au manque de dignité, dont ferait preuve un Européen fondant sur la suppression de la liberté individuelle de ses compagnes, sur le désordre qui régnerait dans sa maison, un foyer où les enfants seraient loin de

trouver la douce chaleur du nid qui convient aux tout petits des hommes.

La polygamie africaine — au moins celle qui existe dans la partie saine de la population — ne correspond à rien de ce que nous imaginons.

Précédée de consultations familiales accompagnées de cérémonies religieuses relatives au culte des ancêtres, l'union de l'homme et de la femme ne constitue pas la création d'un foyer, ayant une entité particulière : une jeune femme qui est donnée par une famille à une autre famille se trouve bien plus alliée à cette famille qu'à son mari lui-même, de sorte qu'ayant des enfants, ces enfants seront immédiatement intégrés dans la collectivité-mère (à laquelle appartient le mari).

Cette jeune femme, qui n'est pas épouse déjà au sens européen, cessera tout à fait de l'être quand elle deviendra enceinte, quand elle sera mère, se consacrant exclusivement, pendant 4 ou 5 ans, aux soins que réclame d'elle son enfant.

Déjà nous voyons que la polygamie ainsi comprise ne doit être que « successive » et que, non seulement elle ne conduit pas les hommes aux excès charnels, mais qu'elle limite les relations conjugales au but explicite de la procréation.

L'enfant est le seul maître, je dirais presque le seul tyran de sa mère, qui ne vit que pour lui, lui consacrant ses soins, ses ressources, sa vie tout entière.

Les femmes noires sont des mères admirables par la polygamie, qui leur en laisse la liberté.

Il faut ajouter que pendant le temps qu'elle passe près de son enfant — éloignée de son mari — (j'ai dit 4 ou 5 ans), la jeune femme indigène a pour société principale son enfant, dont elle est aussi à peu près la seule compagnie.

N'est-ce point une chose touchante de voir ainsi la mère se faire enfant pour son enfant ? Ne peut-on croire qu'il y a pour elle dans cette condescendance une adaptation de son âme à l'innocence de son petit, à la paix même qui règne dans le cœur des enfants et qu'ils répandent si facilement autour d'eux ?

Et quelle première éducation pour l'enfant qui trouve si près de lui et dans une telle communion d'impressions et d'idées échangées, une âme qui s'est faite sœur de la sienne !

Vous avez certainement entendu parler de l'attachement du Noir

pour sa mère ; cet attachement prend sa source dans ces heureuses années de sa première enfance où, réincarné d'une certaine manière à sa mère, il a été sa vie, comme elle a été la sienne.

Que penser ensuite des sacrifices humains ?

Le Père Gulcher vous a rapporté la semaine dernière[1], à propos de ceux d'Abomey, les attestations de témoins oculaires européens, ou de témoins très bien documentés.

Je n'ai qu'à rappeler ici ce que j'ai dit plus haut : les Européens qui ont assisté à ces massacres n'étaient pas suffisamment instruits des lois religieuses indigènes, de la mentalité des Noirs, pour voir dans ces immolations autre chose que des tueries, qui leur paraissaient évidemment stupides autant que cruelles — selon leur concept européen.

Le Père Guilcher nous ayant dit que si les « coutumes » ont été célébrées sous Behanzin avec la férocité qu'il nous a décrite, c'est que les Européens, ayant favorisé la traite et encombré les marchés d'esclaves invendus, avaient contribué de la sorte à augmenter le nombre des victimes prises ainsi parmi les reliquats des ventes. A cause de cela, les sacrifices humains du temps de Behanzin doivent être rayés de la liturgie dahoméenne, à laquelle ils n'ont jamais appartenu.

Mais il y eut en pays noir d'autres sacrifices que ceux-là, même au Dahomey.

Comment les expliquer ? Peut-on même les défendre ?

Oui, mais en les examinant du point de vue indigène et non du point de vue européen, c'est-à-dire en cherchant à se représenter en quelle estime, en quelle vénération on tenait le roi, seigneur et maître de tout, demi-dieu qui ne pouvait être injuste, qui ne pouvait avoir tort, qui pouvait tout demander, qui pouvait tout attendre, non pas que ses sujets se considérassent comme des esclaves, ni même comme *ses* esclaves, mais parce qu'ils avaient la certitude que le roi descendait des plus grands et premiers fondateurs de la tribu, qu'il n'était pas à proprement parler un homme, et que toutes les divinités de la liturgie, tous les ancêtres de l'histoire le protégeaient, le guidaient et étaient prêts à le venger en cas de manque de respect ou d'obéissance.

C'est-à-dire encore, en cherchant à se représenter ce qu'était pour eux, indigènes, la survie qui suivait la mort et qui donnait

1. Dans une précédente leçon.

à celle-ci la vraie signification d'un « passage » dans un monde si identique qu'on ne pouvait l'appeler « un autre monde », puisqu'on devait y retrouver en même temps que sa famille — (ce qui était son principal objet) — ses occupations, ses fonctions, et les mêmes conditions de l'existence antérieure, si même l'on n'était pas appelé à revenir ici-bas habiter, sous forme d'esprit, le corps de l'un de ses descendants, ou celui d'un animal.

C'est-à-dire enfin en cherchant à se représenter ce que les Noirs pensent du prix de la vie, ou plutôt de la valeur de notre enveloppe charnelle.

On trouve ici deux sentiments alternatifs.

Tantôt les Noirs semblent tellement priser leur propre corps qu'ils ne peuvent s'empêcher de l'associer à leur vie morale, de telle sorte qu'il en devient parfois l'enjeu, parfois la rançon ; l'enjeu : quand toutes les prescriptions relatives à l'honnêteté, à la pudeur, à la religion, ont pour sanction — en cas de manquements graves — la mort plus ou moins violente ; la rançon quand, pour être acceptables, les prières et les sacrifices ont besoin d'être appuyés de privations de nourriture, par lesquelles le corps est associé encore aux rapports des hommes avec les divinités.

Tantôt les Noirs semblent au contraire le dédaigner. Ce dédain est d'ailleurs figuré plutôt que réel, car il n'est point d'exemple que l'on ait laissé sans sépulture le corps d'un homme de la tribu — ou sans sacrifice la tombe d'un adversaire, même d'un ennemi de guerre.

Ce dédain apparaît tel aussi parce que l'estime va tout entière à la vie des mânes, à la vie de l'âme, à la vie de la divinité qui se partagent l'existence d'un mortel et auprès desquelles le fait de mourir passe pour une chose bien insignifiante.

Dans l'un ou l'autre cas, d'attachement ou d'indifférence envers leur chair — les Noirs pouvaient-ils hésiter à sacrifier un serviteur ou un esclave dont le roi défunt exigeait la mort et qui ne faisaient en somme que changer de pays, puisque l'au-delà s'appelait le « pays des Morts » ?

A vrai dire, on ne commençait pas par tuer ; les femmes les plus dévouées les ministres les plus fidèles s'immolaient eux-mêmes, ayant prévu ce sacrifice quand ils étaient entrés dans la maison du Roi et l'acceptant comme un noble devoir envers le monarque. Et il faut voir là le véritable mode comme le seul caractère du

sacrifice humain pratiqué à la mort des chefs par certains peuples primitifs ; un beau sacrifice à une grande idée.

En vous présentant la polygamie et le sacrifice humain comme je viens de le faire, je n'ai point eu pour but leur apologie, mais seulement une mise au point nécessaire, dont votre christianisme éclairé ne s'est point scandalisé, j'en suis sûr, et qui nous a préparés à rechercher, dans les dispositions religieuses des Noirs et leurs institutions, le « signe » de Dieu, qui doit apparaître là comme dans le reste de la Création.

A quoi se reconnaîtra-t-il ?

A l'adaptation des moyens à la fin, à la fin immédiate des créatures : leur conservation, à leur fin médiate : la Gloire de Dieu, celle-ci étant principale, celle-là secondaire ou subordonnée, d'une telle manière néanmoins que c'est de Dieu que vient l'ordre général qui règne dans les sociétés humaines et que c'est de celle-ci — quand elles observent cet ordre — que vient la Gloire de Dieu.

En cours de route, nous ne manquerons pas de trouver, hélas ! aussi les suites du péché originel, qui a atteint l'équilibre parfait du Paradis Terrestre, mais qui ne l'a pas détruit complètement et a laissé au magnifique édifice de la création des vestiges assez beaux pour que nous les reconnaissions encore.

Dans cet ordre d'idées, on s'est complu bien souvent à rechercher dans les traditions de l'humanité des traces de la révélation primitive.

Je crois utile de citer deux exemples de cette similitude qui proviennent l'un du folk-lore de la race Yorouba (Nigeria), l'autre des traditions religieuses des Pedas (Dahomey).

Le premier se rapporte à la Création et à la Chute : c'est « Fa » (divinité des oracles dont il sera parlé un peu plus loin), qui a créé la nuit et immédiatement après le premier homme appelé le roi d'Ifé — selon le récit Yorouba.

Le roi d'Ifé demanda s'il resterait toute sa vie dans l'obscurité. — Non, lui répondit Fa, qui lui conseilla d'aller trouver Tossonou, le forgeron du ciel ; il obtiendrait le soleil et la lune, mais non simultanément.

Le roi d'Ifé, cependant, n'avait point d'eau ; Fa envoya une poule — sans plumes — du ciel et en même temps la pluie commença à tomber. Le roi d'Ifé demanda ensuite de l'eau moins pas-

sagère que la pluie ; il obtint une rivière. Mais il n'avait pas d'enfants.

A ce moment, les hommes et les femmes qui existaient en même temps que le roi d'Ifé n'avaient entre eux aucun rapport.

Fa a commandé que l'on fît un Legba (représentation de l'esprit du mal).

L'esprit du mal a battu du tam-tam, le roi d'Ifé a dansé, sa femme aussi ; d'autres hommes, d'autres femmes sont arrivés sur ces entrefaites, ils ont pris part à la danse. La pluie est survenue. L'esprit du mal a conseillé à tous les danseurs de se mettre à l'abri ; il les a enfermés ensemble, hommes et femmes, et quand on a voulu les délivrer quelque temps après, il y avait, avec les hommes et les femmes, des enfants.

Le deuxième se rapporte au serpent.

Les Pedas racontent donc qu'au commencement du monde, les hommes avaient les yeux fermés.

Un jour, le serpent les leur ouvrit sans la permission de Dieu, créateur des fétiches, des hommes et de l'univers.

Les hommes voyaient alors les fétiches dans leur forme monstrueuse et se moquaient de celui-ci, qui n'avait qu'un bras, de celui-là, qui n'avait qu'une jambe.

Humiliés des irrévérences des hommes, les fétiches portèrent plainte à Dieu. Et Dieu les enleva aux regards profanes du genre humain en les rendant désormais invisibles, à la réserve du serpent en punition de sa faute.

Il l'accabla de reproches et le maudit : tu ramperas toujours sur la terre, lui dit-il, tu seras foulé aux pieds, exposé tout nu aux regards des hommes et ainsi déshonoré parmi les autres fétiches.

Dans le premier récit, l'ordre établi dans la création : les ténèbres, le soleil, la lune, les eaux, l'innocence des hommes, la tentation du démon. Dans le deuxième récit, la révélation du serpent, la malédiction dont il est l'objet s'apparentent étrangement au récit de la Génèse.

Mais a-t-on raison de limiter des recherches de ce genre à une identification approximative entre le récit biblique et les traditions orales des Primitifs ?

Un peuple a été le peuple de Dieu, après le paradis terrestre, il a vécu au milieu des autres peuples et nous savons son histoire.

Il a été le peuple modèle.

Ne devons-nous pas en faire le peuple-type auprès duquel les autres peuples ne seront que des copies imparfaites sans doute, mais des copies cependant, dont il sera utile de rechercher les points de contact avec l'original ?

Or, nous savons que les Hébreux ont eu besoin de croyances et de sanctions, du sein d'Abraham et d'un Sinaï, pour étayer leur morale de miracles, pour soutenir leur foi de consolations intérieures, pour garder le goût de la prière, de jeûnes et de mortifications pour recevoir le pardon de leurs fautes, de sacrifices pour communiquer avec Jéhovah, de prêtres pour entretenir le culte et que leurs rois et leurs chefs tinrent leur autorité de Dieu même.

Mais s'il arrive que devant les populations africaines, nous nous trouvions en face de sociétés fortement hiérarchisées, profondément religieuses, admirablement morales, n'allons-nous pas nous dire : nous voyons ici le passage de Dieu ?

Mais où donc est ici le Père des Croyants et Moïse et Aaron, où sont les Miracles, où sont les communications avec la Divinité, où sont les mouvements intérieurs de la ferveur ou du repentir ?

Je n'ai pas la prétention de répondre à ces questions.

Je veux seulement vous dire, pour éclairer vos esprits sur ces graves problèmes, que le Missionnaire est profondément ému quand, prenant contact avec la partie du troupeau qui lui est confiée pour qu'il l'évangélise, il se trouve en présence d'éléments de populations dont les qualités morales le déconcertent parce qu'elles ne semblent point mettre ces hommes sous l'empire du démon — autrement que par la « faute originelle ».

Le Missionnaire note d'abord le respect dont on l'entoure.

Le Père Guilcher vous a narré deux faits significatifs à ce sujet : la procession liturgique que le Père Borghero organisa pour se présenter au roi d'Abomey, procession demandée par le roi Guezo lui-même, qui voulait recevoir avec déférence, avec religion, celui qu'on ne pouvait recevoir autrement, le Prêtre des Blancs.

Lors de sa première visite à l'église de Porto-Novo, le roi Toffa fit dire au Père Supérieur de la Mission que, par respect pour le Saint Lieu, il laisserait à la porte de l'église le cortège de ses femmes, dont il lui était interdit pourtant de se séparer.

Je puis certifier que ces dispositions respectueuses envers le Prê-

tre, les Eglises, les Prières et la Liturgie existent chez le moindre des sujets de ces deux rois.

Des non-chrétiens viennent nous demander des prières, des messes même, non point parce qu'ils ont une particulière confiance en nos personnes, mais parce qu'ils pressentent nos fonctions d'intercesseurs, d'hommes placés entre le ciel et la terre.

Notre présence seule, sans parler de notre apostolat, fait rendre à ces âmes le son du plus pur métal. Voici deux faits entre mille.

Un homme d'une cinquantaine d'années, fils aîné d'une veuve, était mort subitement, le jour même où l'un de ses frères puinés s'était marié le matin.

L'ayant appris, je me rendis l'après-midi à la maison mortuaire, qui était en même temps le lieu de célébration des noces.

Aussitôt que la mère m'aperçut — (elle n'était ni chrétienne, ni christianisante) — elle me dit spontanément, avant que j'eusse ouvert la bouche pour parler de condoléances : « Dieu me l'avait donné, Dieu me l'a pris. »

Une autre fois, on m'avait appelé au milieu de la nuit auprès d'une jeune femme gravement malade et qui mourut en ma présence, après avoir reçu le baptême.

Sa mère se tenait à son chevet, immobile et silencieuse, quoique j'eusse fait comprendre que tout était fini, hélas ! Tout à coup, elle se leva et sortit. Je l'accompagnais, redoutant un acte de désespoir, et je la vis joindre les mains, les lever vers le ciel et se mettre en même temps à crier très haut : « Ma fille est partie, ma fille s'est tue, le Seigneur a visité ma maison aujourd'hui, merci, Seigneur. »

Et elle éclata en sanglots.

Quand le Missionnaire entend ces choses, quand il voit encore combien ces populations sont honnêtes, dans le sens le plus élevé, c'est-à-dire combien elles respectent le bien d'autrui, combien elles sont d'une étonnante intégrité de mœurs, combien elles sont fidèles à la parole donnée, confiantes et polies envers l'étranger, droites en affaires, ne peut-il se dire : Dieu est ici, et dans les siècles il ne s'est pas tenu éloigné de ces populations ; ou bien, ce qui devrait revenir au même : Dieu est proche.

Qui oserait dire néanmoins que Dieu est là où ces populations l'ont cherché, à l'intérieur de ces religions rudimentaires, qu'elles se transmettent depuis des millénaires, ou dans ces leviers psycho-

logiques, que je n'ose appeler des bases morales, qui ont pourtant soulevé et porté très haut leur moralité, et dont nous ne voulons pas croire que le point d'appui soit le Créateur ?

Ces leviers, les voici :

1° La consultation des oracles ;
2° L'épreuve du poison ;
3° La crainte du châtiment ;
4° La croyance à la survie des ancêtres ;
5° L'Esprit praeternaturel.

*
* *

1° *La consultation des oracles*

On n'a rien compris à l'âme primitive, quand on n'a pas mesuré l'importance de la place que tient, dans l'économie religieuse, l'oracle, le devin, qui n'est point un simple tireur de sorts, mais un sage formé pendant de longues années à l'école d'un autre sage plus instruit, plus ancien.

Je ne peux m'attarder à vous faire connaître par le détail l'origine et les aspects de cette science — c'en est une — ni les formes sous lesquelles on y recourt.

Voici quelques exemples des sentences que rendent les oracles :

Quand il s'agit d'un présage heureux : « L'eau de la crue viendra jusqu'à l'arbre de la rive, mais l'eau se retirera et l'arbre restera. »

« Si l'on se rend à une invitation au jour convenu, on ne trouvera pas de la viande crue. »

« Celui qui donne beaucoup recevra beaucoup. »

« Tous les biens viendront de Dieu à celui qui fait preuve de patience. »

Quand il s'agit d'un présage malheureux :

« C'est le col de la jarre qui casse la jarre. »

« Le marteau courroucé passe sa colère sur le fer. »

« La faucille est venue raser la céréale qui lui a porté un défi. »

La divination, ayant influencé des générations et des générations, a imprégné les âmes de deux sentiments qui sont très caractéristiques de la mentalité africaine : 1° une grande défiance de ses propres lumières ; 2° la plus grande confiance dans « l'inter-

cession » et dans le « sacrifice » qui sont distincts l'un de l'autre de la manière suivante :

Avant de commencer un travail important, comme la construction d'une maison, avant de traiter un marché, de partir pour un voyage et dans toutes les circonstances de la vie, on *consultera* « Fa » — (c'est le nom de la divinité des oracles) — ne se fiant ni à son expérience des affaires, ni à sa connaissance des hommes, ni à son habileté dans sa profession, ni à sa santé, ni à son crédit, ni à sa bourse, ni à sa parenté ; ne cédant ni à la colère, ni à la tristesse, ni à l'entraînement de la générosité ou des sentiments de famille.

Que l'oracle prononce une sentence défavorable, il y aura à calmer le destin par une offrande qu'il faudra déposer dans les endroits les plus divers — selon les cas : forêt, chemin, marais, arbre, etc., etc...

Il est convenable d'en user de même, si les présages sont heureux.

Et dans les deux cas, le succès obtenu, il y a sans aucune rémission — et d'ailleurs sans aucune omission — la prière d'action de grâces.

Je puis certifier qu'on ne voit jamais un indigène faire l'une ou l'autre de ces multiples prières d'une manière machinale.

Rien n'est plus solennel que la prière des Primitifs, en général.

2° *L'épreuve du poison*

Tout le monde sait en quoi consiste cette sorte de « Jugement de Dieu », qui a pour objet de faire prendre un breuvage nocif — ou même mortel — à un accusé qui en ressentira du mal ou n'éprouvera rien suivant qu'il est coupable ou non.

Si l'aveu d'une faute fait partie non seulement de la morale judiciaire, mais encore de la morale sociale et de l'amendement individuel, on peut dire que ce moyen redoutable et redouté d'investigation contribue beaucoup moins à faire connaître les fautes qu'à empêcher qu'elles ne soient commises.

3° *La crainte du châtiment*

Je ne veux pas dire qu'il s'agit ici d'une sorte de peur du gendarme, qui serait comme partout le commencement de la sagesse.

En réalité, la police serait à peu près inutile — au moins le jour — dans ces pays où l'on se contente de ce que l'on a, où l'on a

peu de choses et où les jeunes gens et les hommes sont tenus — quel que soit leur âge — sous une étroite tutelle, celle du chef de famille, qui ne veille point seulement sur la moralité, mais qui en donne l'exemple.

D'ailleurs, la législation étant ce qu'elle est, c'est-à dire toutes les prescriptions de la décence, de l'honnêteté, de la politesse, du respect envers le roi, ayant le caractère de prescriptions religieuses, la violation de ces prescriptions devient une faute contre les ancêtres, susceptible d'être punie par eux.

Leur intervention est inévitable, car les ancêtres sont les gardiens vigilants des mœurs, des lois, des coutumes, et rien ne leur échappe depuis qu'ils font partie du monde invisible.

Peut-on assurer qu'il y a une relation certaine entre telle faute commise par un homme de la tribu et la punition — maladie ou accident — qui l'atteint inopinément ?

Peu importe.

Les indigènes sont persuadés que rien n'arrive de fâcheux, de malheureux à un homme, qui ne soit l'expression de la colère d'en-haut, colère motivée par une faute.

Quel est celui qui est sans péché, même dans ces pays ?

Aussi quel ressort trouvent les hommes faibles ou pusillanimes, dans cette croyance qu'ils seront irrémédiablement punis, bientôt, demain peut-être, dans leur corps ou dans leurs biens, de sorte que leur réprobation sera publique.

4° *La croyance à la survie des ancêtres*

Nous venons de le voir, les morts se tiennent près des vivants. Comment pourrait-il en être autrement, puisque l'on sait qu'ils vivent d'une manière presque identique au pays des Défunts, puisque l'on connaît le lieu de leur sépulture — qui est bien souvent l'une des chambres de la case, où il leur sera servi à boire, à manger, en même temps qu'on ira leur demander là conseil et protection.

On peut affirmer que la principale religion des Noirs est le culte des ancêtres, culte « très utile », qui donne de la fixité à ces races dont on peut dire :

Là où sont les tombeaux, là est la patrie,

Culte « très beau », car il prolonge au delà de l'existence le respect et l'affection, la vénération même qui sont dus aux parents.

Culte « tout spirituel », car il rend hommage à des mémoires sacrées, à de pieux exemples, à ces anciens dont on sait qu'ils ont été fidèles aux usages qu'ils tenaient eux-mêmes de ceux qui étaient plus anciens qu'eux.

Culte « très fécond », car par lui les fils se tiennent en contact avec les sources de leur vie morale, sources dont ils reçoivent la fidélité, l'admirable fidélité des Primitifs qui se passe de raison — comme le cœur — et qui trouve dans la seule tradition un appui suffisant à ses coutumes.

5° *L'esprit praeternaturel*

J'ose dire que nous touchons ici à ce qu'il y a de plus « providentiel », à mon humble avis du moins, dans tout ce qui éclaire, conduit, protège les individus et les peuples noirs, leur vie matérielle ou leur vie spirituelle.

L'esprit prœternaturel est un don merveilleux qui, s'emparant des êtres et des choses, les transpose sur un plan idéal, de sorte que rien n'est plus terrestre ni humain de ce qui entoure les hommes.

Les Primitifs vivent dans le Sacré.

Le principal bienfait de cette disposition est qu'elle a trouvé la formule d'un équilibre social étonnant, grâce à un système de compensation qui ne cesse jamais de jouer.

Dans ce pays à formation communautaire (de mœurs rudes, d'ailleurs), où l'égoïsme des collectivités est féroce, les plus faibles des individus vont trouver une protection aussi subite qu'imprévue.

Le petit enfant — qui pourrait être sacrifié dans l'instabilité ou le dénûment de la vie aux champs ou de la vie en forêt — est entouré d'une sorte de culte (sans parler des soins excessifs de sa mère dont j'ai parlé plus haut), pour les raisons suivantes :

La paix de « l'autre monde » dépend de la quantité ou de la valeur des sacrifices que font pour les mânes des ancêtres leurs descendants.

Cet enfant qui vient de naître, il faut qu'il vive afin de survivre à ses parents pour être le prêtre de leurs funérailles.

A cet enfant on a donné, le 8e jour qui a suivi sa naissance, un nom rappelant un événement qui s'est passé récemment dans la famille. Cet événement — comme tout le reste — a pris un sens mystique, presque une personnalité, qui le fait intégrer dans l'histoire de la maison, dans la famille elle-même, par la petite in-

dividualité de l'enfant. Perdre celui-ci, ce serait doublement un amoindrissement de la collectivité.

Le nouveau-né encore est venu au monde sous le signe d'une divinité, qui a exprimé sa volonté d'avoir en lui un serviteur qu'il faut déjà respecter.

Enfin, il arrive que la naissance soit une renaissance, c'est-à-dire qu'un enfant mort revienne, ou une reviscence, c'est-à-dire qu'un défunt se réincarne ; autant de raisons pour que soit protégée l'existence fragile de cet enfant sacré.

Je ne cite qu'un exemple, mais on pourrait parler de la situation des femmes, de celle des serviteurs, de celle des sujets, de celle même des ennemis de guerre, pour lesquelles il existe ainsi des garanties de respect ou de pitié, qui trouveront leur origine dans « l'idéalisation » religieuse.

Je n'ai plus le temps de le dire, mais cette idéalisation grandit même ce qui est grand, les rois qui sont des demi-dieux, certains de leurs dignitaires ou de leurs fonctionnaires, comme les veilleurs de nuit, qui sont des êtres surnaturels venant de l'autre côté de la mer.

Cette idéalisation anime aussi les plantes, les rivières, les monts, l'arc-en-ciel, qui deviennent sacrés, elle élève à la dignité de rites les soins ménagers, les travaux des champs, la chasse, la pêche, la médecine, de sorte que toutes ces choses arrivent à faire partie du patrimoine spirituel de ces populations fortunées, qui ne croient pas à l'envers de notre pauvre humanité et qui, l'imaginant auréolée de beauté ou de puissance supraterrestres, ne connaissent ni nos lassitudes, ni nos désillusions.

Qui oserait prétendre que les différents moyens que je viens d'analyser et qui constituent proprement le mécanisme du fonctionnement hautement moral des institutions, qui oserait prétendre, dis-je, que ces moyens sont l'expression de la sagesse initiale de quelque grand esprit issu de ces races et qui aurait mis en marche ses congénères après les avoir munis d'un système artificiel de rouages psychologiques capables de perdurer à travers les siècles ?

Qui ne penserait, au contraire, que ces lois, parce que lois il y a, viennent de ces populations elles-mêmes, de leur nature, de leur instinct moral, si l'on veut, qu'elles ont reçu de la Sagesse, de la Puissance incréée ?

Comment expliquer autrement la « force » de la Tradition chez ces peuples, et je prends ce mot « force » dans son sens le plus dynamique ? — Comment expliquer cet attachement à ce qui est « prescrit » et qui vient à la fois du désir du bien et de la satisfaction de l'avoir accompli, plaçant ainsi l'âme humaine vis-à-vis des actes de la religion et des actes de la moralité dans la position de l'estomac vis-à-vis des aliments — quand celui-ci remplit sa fonction providentielle de sustenter l'organisme avec la faim qui lui fait rechercher les aliments, le goût qui les lui fait choisir et la satiété qui en fixe la consommation ?

*
* *

Je voudrais terminer cette conférence par où j'ai commencé, en vous parlant de la bonne terre où a levé la semence de l'Evangile, en vous parlant de nos fidèles, mais avec l'espoir de trouver dans leur vie chrétienne une lumière pour la recherche que j'ai entreprise au sujet des dispositions religieuses des non civilisés.

Je vais commencer par répondre à une question que vous avez dû certainement vous poser :

Que valent la Foi, l'Espérance, la Charité des Noirs convertis ? Et vous avez pensé sans doute : ce que valent à la fois leur sincérité et la puissance de la grâce, mais celle-ci limitée par l'étroit champ d'action qu'elle doit trouver dans ces pauvres natures grossièrement déformées par l'idolâtrie et ses vices.

Et comme vous savez que, dans ces pays, quand un mariage se conclut, la dot est versée par le mari lui-même, vous n'êtes pas loin de penser que l'âme primitive n'apporte rien dans sa corbeille au Divin Epoux.

Je vais essayer de vous démontrer le contraire en vous faisant connaître quelques-unes des qualités chrétiennes que nos convertis nous ont apportées de leur état primitif et par quoi ils se distinguent des chrétiens actuels d'Europe.

Je cite en première ligne : *leur manque de respect humain.*

Les Noirs chrétiens sont fiers, dans toutes les circonstances, de leur religion et n'ont jamais honte de ses pratiques : au Dahomey, par exemple, à Porto-Novo en particulier, la cloche sonne-t-elle l'Angelus ? dans les maisons, on suspend les travaux, on arrête les conversations ou les repas, dans les rues, les catholiques se découvrent, se recueillent et l'Angelus est récité pieusement.

Je note que c'est là un spectacle particulièrement édifiant quand l'heure de l'Angelus coïncide avec l'entrée ou la sortie des ateliers et des factoreries.

Nos fidèles ne se trouvent jamais embarrassés pour laisser des amis et, se détournant de leur chemin, venir prier à l'église au milieu de la journée... et dans l'église elle-même on n'aura point honte de faire son chemin de la Croix les bras en croix.

Le plus heureux fruit de cette disposition d'esprit, c'est la propension de nos catholiques à parler de leur religion aux infidèles pour les amener à l'estimer et à s'y convertir. Rien n'est épargné alors, ni les prières, ni les cantiques, que l'on chante ou que l'on récite en public, sur le pont d'une pirogue si l'on traverse une voie d'eau, avec la plus parfaite simplicité d'ailleurs et sans la moindre ostentation.

Si l'on cherche à analyser ce manque de respect humain, on s'aperçoit d'abord qu'il ne s'agit point ici d'un « acte de courage ».

Cette attitude vis-à-vis de la profession de sa religion est, pour les indigènes, un état essentiellement normal : ils sont nés, ils ont vécu dans un milieu où, chose admirable, personne n'est non seulement sans religion, mais sans ferveur ; il ne vient donc pas à l'idée que les actes religieux constituent des pratiques exceptionnelles qui vont surprendre. Elles ne pourraient en tout cas, selon eux, faire sourire, encore moins provoquer un certain mépris, car la religion est ce qu'il y a de plus nécessaire à leurs yeux.

Rien ne peut être plus honorable, d'ailleurs, que d'entrer en relation avec la divinité, que d'être fidèle aux coutumes des ancêtres qui n'ont pas pu se tromper en une matière aussi grave.

Il faut ajouter pour finir :

1° Que c'est une sorte de nécessité psychologique, pour les Primitifs, d'associer le corps à la vie de la pensée et du sentiment ; de là le goût pour les jeûnes, les mortifications, les cérémonies, de là surtout cette spontanéité dans la participation du corps à l'accomplissement public des prières, origine, pour sa part, du manque de respect humain.

2° Que le Primitif, qui est fier ou du moins s'amuse d'un accessoire de toilette, une plume dans ses cheveux, un anneau à son bras, une boule de corail à son cou, n'a aucune vanité de sa personne ni physique, ni morale. Je parle de cette puérilité d'esprit

qui consiste à tirer avantage de sa voix ou de ses gestes, par exemple, ou d'avoir honte au contraire de quelque imperfection, de quelque infirmité : deux sentiments qui engendrent facilement l'amour-propre et le respect humain, — ces deux frères, — en pays civilisé.

Je voudrais citer ensuite la confiance dans la prière, la reconnaissance dans les cas d'intervention visible de la Protection divine.

Il est évident qu'en tous les pays du monde, les chrétiens ont recours à la prière dans leurs besoins ou dans leurs malheurs et s'empressent de remercier Dieu de les avoir exaucés.

Mais quel est le chrétien — je ne dis pas quel est le saint — quel est le chrétien moyen en Europe qui ne comptera pas pour obtenir tel ou tel résultat, sur ses propres efforts, sur ses seules lumières, ou bien sur le concours et sur les conseils d'autrui, plutôt que sur sa prière ?

Cela est si vrai que l'existence d'un grand nombre de catholiques contemporains est dédoublée et se partage entre les occupations, les distractions, la vie de famille, qui sont païennes, et certains moments de la journée, certains jours de l'année, où l'on prie, comme le matin et le soir, ou le dimanche, sans qu'il y ait compénétration entre les uns et les autres.

Nos chrétiens n'agissent point ainsi. Ils sont venus à la vraie religion avec cette conviction que l'homme est peu de chose en ce bas monde, où tantôt ses projets sont déjoués, ses espérances s'écroulent ; où tantôt des succès imprévus lui surviennent, des malheurs inévitables ne se produisent pas : où la justice souffle où elle veut ; où les forces de la nature sont aveugles.

Quelle ne sera pas l'ardeur de la prière du Primitif dans ses incertitudes, sa faiblesse, — et l'humilité d'une condition qui le place au-dessous des dieux, certes, et des ancêtres, mais aussi de la nature tout entière jusqu'à la plus modeste plante, qui peut, remède ou poison, le guérir ou le tuer ?

Nos chrétiens ont gardé le meilleur de cette confiance et de cette modestie. j'en ai eu souvent la preuve par le succès de leurs prières, qui, bien des fois, leur ont obtenu de véritables miracles, pour lesquels ils viennent nous demander des messes d'actions de grâces, dont le nombre nous surprend et — j'ai honte de le dire — nous trouverait presque incrédules.

Je signalerai enfin leur admirable soumission à la volonté de Dieu, soumission qui n'est point accompagnée seulement de résignation, mais aussi de gratitude.

Un exemple appuiera cette assertion beaucoup mieux que des commentaires.

Nous avions dans notre mission un ménage d'une vertu exemplaire. Le mari et la femme appartenaient aux meilleures familles de la localité et tous les deux avaient, par leur profession, une situation distinguée dans notre modeste société.

Ils étaient sans enfants.

Je ne puis vous dire combien cette stérilité était regardée par eux — en vertu de leur atavisme primitif — comme un très grand malheur.

Leurs prières étaient incessantes, leurs communions fréquentes et généreuses leurs aumônes.

Dieu les exauça enfin.

Ce fut une joie dans la chrétienté tout entière parce qu'ils jouissaient de l'estime générale.

L'enfant mourut en venant au monde.

Je n'eus pas l'occasion de rencontrer le malheureux père dans les jours qui suivirent, et mes occupations ne me permirent pas d'aller immédiatement chez ces pauvres gens.

A vrai dire, je redoutais presque cette visite, tellement je les devinais découragés et abîmés dans leur douleur. Ce fut le mari qui vint me voir.

Je l'avais connu enfant au catéchisme et à l'école et je l'aimais beaucoup. Emu en le voyant entrer dans mon bureau, je lui dis la part que je prenais à son épreuve.

Il me remercia et me dit : « Je suis venu vous trouver pour vous demander une messe. »

Je pris ma plume pour transcrire son intention sur le cahier des messes.

— A quelle intention ? lui demandai-je.

— Je désire une messe d'actions de grâces, me répondit-il.

— D'actions de grâces, lui dis-je tout déconcerté de cette demande dans de telles circonstances. Vous avez donc obtenu une faveur ?

— Oui, me répondit-il avec conviction, ma femme est sortie saine et sauve de la maladie qui a fait mourir notre enfant, et puis,

nous sommes dans le malheur ; Dieu nous a certainement visités, autrement que serions-nous devenus avec la tristesse que nous avons éprouvée ?

« La messe d'actions de grâces que je demande sera pour le remercier. »

.....

Quoique le tableau des qualités primitives chrétiennes qui précède soit très incomplet, j'ose espérer qu'il vous donnera une excellente idée des chrétientés africaines.

Mon ambition serait même qu'ayant entendu cette conférence, vous ne vous laissiez plus aller à exprimer cet exiome courant : en vérité, il faudra des siècles pour que les Noirs soient de parfaits disciples du Christ.

On ajoute loyalement, d'ailleurs : Il nous les a bien fallu à nous-mêmes, Européens !

Que veut-on dire par là ?

Que l'humanité est en marche vers des siècles de foi ?

Que notre temps ou les temps modernes représentent pour nos pays le point culminant du développement du Christianisme ? Personne ne le croit.

Ne serait-il pas plus vrai d'affirmer que l'on se trouve en face d'un Christianisme de plus en plus pur, de plus en plus fervent à mesure que l'on remonte le cours des âges ?

A-t-il fallu des siècles aux premiers chrétiens de Rome, qui furent si généreux de leur sang ?

Dans l'Ouganda, il y a eu des martyrs parmi des chrétiens qui étaient fils d'infidèles, qui n'avaient pas toujours été chrétiens eux-mêmes !

Il y en aurait demain dans tous les Vicariats apostoliques de l'Afrique noire s'il était nécessaire de sceller de son sang la profession de sa foi.

Si quelques-uns veulent néanmoins que des siècles soient ici nécessaires, nous commencerons par compter les millénaires que la race noire a passés dans l'attente providentielle, et sans doute dans la préparation inconsciente, mais très certaine, de sa rédemption par une abolition des individualismes, par un dénuement, qui devançaient le renoncement et la pauvreté évangéliques.

. . . . . .

Vous avez entendu parler de cet arbre des oasis, qui est aussi

l'arbre de nos plaines de l'Afrique occidentale : *le palmier*, et vous savez qu'il a été dit de lui qu'il poussait le pied dans l'eau et la tête dans le feu !

Cet arbre n'est-il pas l'image de nos jeunes chrétientés ? Certes, elles ont trouvé la fraîcheur d'une eau bienfaisante dans les nappes souterraines où s'enfoncent les origines de leur race : leur état primitif.

Mais désormais le feu du ciel les embrase, elles portent des fruits qui ne mûrissent que sous les ardeurs de l'Esprit, de la Grâce de Dieu.

Et le temps est bien passé où elles étaient des mirages incertains qui fuyaient devant le salut.

F. Aupiais,
Provincial des Missions Africaines de Lyon.

Pour notre chant d'église : la Maîtrise de Dijon

« Mes filles, ayez du zèle et de la ferveur pour bien chanter les louanges de Dieu... C'est une occupation sainte qui mérite toutes vos attentions : c'est la plus grande et la plus digne que vous puissiez avoir sur la terre, puisque vous avez l'honneur de parler à Dieu. Quand vous chantez ses louanges, vous faites ici-bas ce que les anges font dans le ciel... »[1] Ces recommandations de Bossuet méritent bien d'inaugurer un article qu'elles orientent du premier coup. Et nous sommes à Dijon ! La capitale de la Bourgogne n'en est plus à compter ses gloires ; elle a le bon esprit de ne pas les laisser oublier ! Les Dijonnais sont particulièrement fiers aujourd'hui de la maîtrise de Saint-Bénigne, dont on a dit avec un rare bonheur qu'elle est « un monument classé »[2].

Nous n'avons rien à leur apprendre, mais, nous, nous avons à apprendre beaucoup. Et l'enseignement sera de qualité si exquise, que nos lecteurs nous pardonneront cet essai, venu après bien d'autres, et qui a la candide illusion de les intéresser à leur tour avec ce sujet que résument deux termes inséparables : la Maîtrise de Dijon, Mgr Moissenet.

***

Que de visiteurs se sont arrêtés, dans l'escalier étroit qui aboutit au cabinet de travail du Maître, devant certain lithographie en couleur. Le titre ? *L'ancienne maîtrise de Dijon*, avec la date de 1884. Au milieu, trône une majestueuse contrebasse ; à gauche, voyez ce gros homme placé de profil, le nez chaussé de lunettes,

1. Bossuet, *Troisième exhortation aux Ursulines de Meaux* (Ed. Lebarq, VI. 226).
2. J. Samson, *Dimanche vert à Dijon* (*Vie catholique*, 19 février 1927).

les lèvres pincées d'un pli amer et vexé... : comme cela sent son lutrin ! Il paraît que ces physionomies sont des portraits, à Dijon. Ailleurs, elles seraient un symbole. Ce petit tableau a dû exister, à des centaines d'exemplaires, dans nos paroisses de France, où, trop souvent, on en a accepté la vulgarité. S'en moquer peut paraître charitable à certaines âmes tendres. L'installer, le maintenir est, en tout cas, parfaitement intolérable surtout dans le lieu saint.

Tournons vite la page. La nouvelle maîtrise de Dijon va nous offrir sa jeunesse.

Mgr Oury vient d'arriver à Dijon ; nous sommes en 1895. Il veut organiser une maîtrise. Il songe aux abbés Moissenet, alors professeurs à Beaune. On imagine volontiers le dialogue militaire entre l'évêque, ancien aumônier de la Marine, et l'abbé René Moisnenet, qui n'avait rien d'un enfant, et qui venait d'être singulièrement mûri par vingt ans de professorat et d'épreuves. La fondation est décidée. Heureux maître de chapelle : son évêque lui donne tout pouvoir dans sa cathédrale ! L'archiprêtre même se met à son service, lui aménage un local, et lui fournit le premier contingent de chanteurs dans son patronage de Saint-Bénigne. Les abbés Moissenet quittent Beaune ; on se met au travail. Quel travail ! Mgr Moissenet l'a conté dans une page spirituelle[1].

« Ces trente-sept enfants me venaient en partie du patronage Saint-Bénigne dont ils étaient l'élite. Ils devinrent les fondateurs de la maîtrise. Je remerciais, un jour, le directeur de ce patronage, de priver son œuvre au profit de la nôtre, de ce qu'il avait de meilleur, de sa « crême ». Il m'interrompit : « Vous en ferez du « beurre », me dit-il.

« Eveillés, intelligents, pleins d'ardeur pour le jeu, il me fallut endiguer et canaliser les ressources de ces riches natures.

« Le premier mois fut employé à ce labeur. Il est vrai que mes forces s'y épuisèrent et que je dus disparaître pendant plus d'une semaine. Ils m'avaient tué, mes bouillants néophytes, par leur exubérance indisciplinée. Mais apprenez leur candide générosité. Lorsque je reparus dans la cour, avec les traits et la démarche d'un homme qui relève de maladie, tous se groupèrent affectueusement autour de moi, et dans leurs yeux grands ouverts, je lisais la surprise de me voir en pareil état et le regret d'en être la cause.

1. Mgr Moissenet, *La première page de l'histoire de la Maîtrise de la Cathédrale de Dijon*, 1922, p. 3.

L'un d'eux, — c'était l'aîne du groupe, plus tard prêtre modèle, et victime de la guerre, — me dit en son raboteux langage d'écolier, cette parole que j'ai retenue : « Monsieur, c'est donc *que quand* « vous dites quelque chose, il faut qu'on le fasse ? On ne le savait « pas ; maintenant qu'on le sait, on va le faire. »

La cathédrale bourguignonne était en plein renouveau : Charles Suisse venait de la restaurer. Son œuvre demeure un modèle. Sous ces voûtes rajeunies aux lignes de lumière, allait s'élever un chant rajeuni, lui aussi, et l'élan d'une prière digne de ce passé. Si Saint-Bénigne a été le centre d'une école de miniature célèbre, l'essor cistercien se trouvera ressaisi, en quelque sorte, par la jeune maîtrise qui va s'affirmer si heureusement.

Mgr Oury eut, d'aillleurs, le mérite de plus d'un acte de patience. Cet homme d'action, à la décision prompte et coupante, supportait difficilement les lents acheminements : les comprenait-il ?... La maîtrise est fondée : rien pour la Toussaint ! Rien pour la fête de Saint-Bénigne ! Rien pour Noël ! L'ère des inquiétudes — et des manœuvres — commence. La volonté du maître de chapelle ressort ici, magnifique, caractéristique.

Analysez cette situation avec les sacrifices qu'elle comporte : accepter de se taire, pour un musicien ! Résister aux poussées épiscopales pour un jeune prêtre[1] ! Accepter d'être critiqué plutôt que de consentir à faire entendre du médiocre ! Il consacre deux mois de travail pour apprendre aux enfants à psalmodier : « Et nunc... intelligite. » Rien pour le Carême, ni pour les Rameaux, ni pour la Semaine Sainte. Les débuts publics datent du jour de Pâques 1896, avec une Messe de Haydn. Ce fut un triomphe... même pour l'Evêque ! La place désormais est conquise, la situation indiscutable.

*
* *

Un lecteur pressé ou intrigué nous demandera : dites-nous bien vite le secret de cette virtuosité, et surtout... de cette renommée.

1. A l'occasion de la nouvelle année (1896), le savant chanoine Stephen Morelot se trouvait en visite chez son évêque. « Nous avons, lui dit Mgr Oury, une maîtrise dirigée par les frères Moissenet, musiciens très capables. Mais je me suis laissé dire qu'ils ne veulent point produire leurs chanteurs avant deux ans... » Et le chanoine de répondre... : « Monseigneur, je n'ai pas l'honneur de connaître ces Messieurs, mais ce que Votre Grandeur vient de me dire est la meilleure recommandation qu'Elle puisse faire d'eux. »

Nous touchons au nœud de la question : l'explication dernière : il importe de ne la point diminuer. La grande force de Mgr Moissenet, c'est qu'il est *musicien*. Ne sourions pas : vous pourriez prouver que vous n'êtes guère au fait ! Premier dans l'ordre explicatif, dernière explication à laquelle il faudra toujours remonter, donon intérieur fidèlement servi d'un culte sévère qui a ses exigences, ses abnégations et ses enrichissements. Être musicien, c'est avoir non seulement le goût — ce goût serait-il une conséquence de la formation s'exerçant sur un fonds premier ? il apparaît à la fois germe indispensable et résultante laborieuse — c'est posséder encore l'outillage technique dont on ferait volontiers état dans les écoles où l'impression tendrait à faire passer les degrés du savoir solide ; — c'est être maître — pesez bien ce mot — maître d'une science, d'une culture, d'une doctrine sûre et qui sonde les faits qui se trouve d'accord avec les faits et les explique. Qu'il est donc difficile de présenter ces notions en termes clairs, sans paraître pédant et pesant ! Le musicien qui sera, de plus, maître de chapelle, doit être armé du don premier, vrai talent de foi d'une psychologie éveillée pour appliquer ce qui a été acquis par enseignement et expérimentalement, d'une volonté forte pour écarter les données parasites de la sensibilité, pour la maintenir dans son rôle d'agent éclaireur et avertisseur, d'une pédagogie sympathique pour utiliser au dehors les trésors acquis, les transformer en énergie pratique, en réalisations éducatrices. Le maître de chapelle doit posséder tout cet ensemble, être quelqu'un, avoir acquis la maîtrise de son art, savoir le communiquer, le transmettre. C'est assez suggérer que les vrais maîtres de chapelle ne courent pas les rues... ni même les chapitres.

Mgr Moissenet a bénéficié d'une formation premières exceptionnellement forte. M. Georges Krenger[1] fut le maître de tous les Moissenet, maître sévère et intelligent. Henri apprit le violon, puis le violoncelle, et l'enseignement était sans pitié. Le jeune homme lui-même que les doigts étaient durement surveillés et prêts à la moindre défaillance. Jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, pendant ses vacances de séminariste, il retrouvait son maître et faisait chaque jour deux heures de musique de chambre. Formation précieuse qui le préservera heureusement des erreurs et des mauvaises

[1] M. Krenger, né à Guebwiller, le 26 décembre 1824, maître de musique et organiste à Nuits du 2 juin 1847 au 8 juin 1877.

en honneur jadis dans l'enseignement musical des séminaires. Formation première qui va nous expliquer plus d'une caractéristique de son enseignement.

Etre maître de la technique d'un instrument forme de bons exécutants. Le maître de chapelle ne saurait se contenter de n'aspirer qu'à cela. Les connaissances théoriques, elles aussi, doivent être fortes, exactes, étendues. Jetez un coup d'œil sur la bibliothèque du prélat. Mieux encore, feuilletez l'encyclopédie rare qu'il est lui-même. Vous aurez quelque idée de tous les problèmes que cet homme infatigable et difficile a voulu aborder et posséder : histoire de la littérature musicale, de la langue musicale ; questions d'acoustique, de physique expérimentale, de phonation, de culture des voix ; technique de l'orgue, des jeux, de l'harmonisation ; vues personnelles, originales, sur les problèmes musicaux de l'heure présente — et il y en a d'âpres, d'immenses, qui tiennent à la fois du chantier et du guêpier — vous trouverez tout cela dans cet esprit ordonné, exigeant et tranchant. Quelle belle culture de maître de chapelle ! Et quel dommage qu'il n'ait pas écrit davantage, de cette plume agile, acérée, de cette prose alerte, où tout est mouvement, lumière, et souvent pointe. Inutile, hélas ! d'insister : Mgr Moissenet ne consentira pas à admettre nos regrets...

Le maître de chapelle ne saurait se contenter de l'acquis personnel : il doit réaliser au dehors le rêve intérieur qui l'habite, les lois dont il a approfondi les secrets, s'inscrire dans le mouvement musical dont il sait les articulations, donner et former.

Formateur, Mgr Moissenet l'est à un rare degré. La preuve : sa réussite, une réussite exceptionnelle en son genre et reconnue même de ceux qui la jalousent. Sa méthode : la culture raisonnée, inlassable, raffinée du *son*, élément premier de la phrase musicale, matière sonore avec laquelle est tissée la trame musicale. Les voix doivent avant tout *sonner*, sonner comme des cloches de cathédrale. Ni plomb, ni argent, ni pâte : du bronze viril et magnifique de coulée. Le son doit être beau, il doit être juste : c'est la logique même, n'en déplaise à certains aventuriers. Ce qui suppose la culture de l'oreille au moins autant que celle de la voix.

Théorie trop méconnue, que le maître de Dijon s'est acharné à défendre et à illustrer : chanter n'est que le fait second, *entendre est le fait premier*. L'oreille est le premier organe du bon chanteur ; c'est elle qui rectifiera à chaque instant le travail de la

bouche ; la sonorité demeure fonction de l'ouïe à laquelle elle s'adresse ; avant l'ouïe de l'auditeur, l'ouïe du chanteur qui est toujours le premier auditeur, et qui doit être le plus exigeant.

Nous saisissons ici la vraie tâche du maître de chapelle. Le reste ne constitue qu'une œuvre préliminaire pour rendre efficace et sûre son œuvre de formation, de surveillance, d'exécution. Culture professionnelle, réalisation à l'extérieur de l'idéal sonore : deux étapes successives que doit franchir le *Kapellmeister*, dans lesquelles il doit s'améliorer sans cesse. Il n'est pas exécutant, savant, musicologue ; il est tout cela, et en outre et surtout maître de chant, ayant responsabilité des voix, responsabilité d'un office qui porte ce nom si lourd : l'office divin. Tout se relie et s'ordonne ainsi à des perspectives définitives, illuminatrices, qui font de ce rôle de maître de chœur quelque chose d'unique et d'enviable, par le lien incessant qu'il doit assurer entre l'élément matériel et le domaine spirituel. Est-il étonnant de constater que les maîtres de chapelle les plus complets sont en général des prêtres, de saints prêtres ? Sans remonter jusqu'à Thomas-Louis de Vittoria, musicien incomparable, ni les auditeurs de Dijon, ni ceux de Monaco ne contrediront cette affirmation expérimentale.

Maître de chapelle hors pair, Mgr Moissenet est, de plus, un caractère. Il aime à rappeler l'austère éducation reçue à la maison paternelle, à Nuits. Il fallait être toujours occupé, ne jamais s'asseoir, ne jamais se permettre d'attitudes de nonchalance. Aussi comme il fait beau voir au milieu de ses « petiots » ce vert vieillard de 76 ans. Son masque aussi est armé, éclairé par des yeux où pétille la lumière, où tout est reflet, mouvement et expression. On dirait un dialogue continuel entre les lèvres trop gourmandes et le regard trop aigu. Un front magnifique auquel ne manque même pas la parure des cheveux blancs. Tout est resté jeune, et ce beau vieillard a trouvé le secret de ne pas vieillir. Soigné, soigneux, la bouche soulignée d'un accent d'ironie, quelque chose de romain dans la contexture du masque : que voilà une belle effigie digne de la Bourgogne.

Ou plutôt, non. N'essayez pas de fixer et de figer la vraie richesse de cette physionomie : ces yeux auxquels on revient malgré soi, comme pour leur arracher leur secret, ces nuances d'expression qui ne se succèdent pas en moutonnières, qui se croisent plutôt, se conjuguent, s'enrichissent. On sent combien cette physionomie est

une physionomie à réactions, toujours éclairée, grande ouverte, généreuse, image de ce qu'on a si joliment nommé sa « générosité d'esprit ». N'en abusez pas ! Du moins, essayez-vous à prendre d'abord la mesure de tout ce qu'il y a de réserves, de causticité, d'à-propos mordant dans les ressources intellectuelles de cet homme, en qui vivent et se superposent plusieurs hommes. Il est arrivé à ce Bourguignon de s'inspirer de la devise lorraine : « Qui s'y frotte s'y pique. » Dieu me pardonne mon indiscrétion : il lui est arrivé de piquer des gens sans même leur laisser le temps de s'y frotter !

Et quelle joie vengeresse il éprouve à ouvrir ses dossiers et ses souvenirs ! Le recul du temps ne fera nul tort à la bonne qualité de son esprit. Oui, quel dommage que Mgr Moissenet ne consente pas à écrire davantage. Ses « articles parlés » sont des régals : un secrétaire intelligent pourrait les rédiger. Et le secrétaire existe : quel beau volume lorsqu'il nous donnera un *Mgr Moissenet en pantoufles !*

*
* *

Il faut voir de plus près le maître de chapelle, aux prises avec les voix : bien des curiosités nous guettent à ce tournant. Il faut les satisfaire. Comme c'est facile et intéressant, lorsque la réalisation est aussi qualifiée !

Entrons dans la grande salle de la Maîtrise, si souvent évoquée. Que de visiteurs ont passé là. Elle tient du sanctuaire, du musée, de la salle de classe, du laboratoire. Nous sommes au cœur de la place. Les murs portent le témoignage des absents, des maîtrisiens d'autrefois, de ceux qui ont fait l'œuvre depuis plus de trente ans : les photographies gardent leur souvenir. Celui des maîtres aussi. Deux physionomies président l'assemblée, du haut de leurs cadres : Pie X et Mgr Dadolle, le pape du *Motu proprio* et l'évêque de ce pape ! Mgr Moissenet aussi est là, saisi dans le geste familier et inimitable de sa main droite, dans son regard profond : cette sanguine de Serraz va s'animer sous nos yeux pendant la répétition.

Quarante enfants. On commence par des exercices abécédaires. Mais de suite, une indication pédagogique importante : ces exercices sont alternés ; on veut habituer chaque groupe à « entendre » son vis-à-vis ; on veut ménager beaucoup de « commencements ». Pas d'harmonium : heureux enfants ! Le maître donne la note au diapason, et cela suffit ! On monte la gamme, alternée, lentement;

chaque note est tenue au moins quatre temps et souvent davantage. Quelles respirations ! Quels coffres d'acier pour assurer cette homogénéité du son.

Un principe domine la classe de chant : la classe se fait avec l'*oreille* des enfants sur ce qui sort des lèvres.

Il n'est que d'écouter d'ailleurs les réflexions des enfants eux-mêmes, ces réflexions que provoque — avec une pointe de gourmandise — le maître sagace et formateur. « Qu'a ce *fa* ? — Il a crevé ! » Image pittoresque, convenez-en, pour désigner ce défaut commun à tant de soi-disant chanteurs : on ne leur a pas appris à tenir le son et le son s'affaisse, succombe sous son propre souffle. Que voilà une maladie vocale inconnue à Dijon.

« Que venez-vous de faire ? — On a baissé sur chaque note. » Encore un cauchemar pour les professeurs de chant — au moins pour certains ! Rappelez-vous que les enfants chantent sans accompagnement, et seraient excusables de ne pas demeurer sévèrement dans le ton de départ.

« —Qu'a votre *Veni* ? — On a dit *ven-i*, et non pas *ve-ni*.

— Fort bien ; aussi allons-nous recommencer. Posez bien chaque syllabe, avec ses voyelles et *ses consonnes*. Et ce *gloria* ?

— On a fait *a* trop fort.

— Et *super* ?

— On n'a pas dit l'*r*.

— Et ce mi ?

— On l'a lancé, et pas posé.

— Très bien. Et on ne s'applique pas : les *oreilles* ne sont pas attentives... »

Croyez-moi : n'essayez pas de contrefaire cet enseignement, sans être bien sûr de votre auditoire... et de vous ! Le maître de Dijon a son monde en mains. Pas un désordre ; une discipline admirable des yeux, des mouvements ; le silence, toujours. Les regards fixent le regard du Chef et sa main droite, bien plus que le texte à chanter. Ah ! le rôle étonnant de cette main, de cet index tendu qui, à lui seul, joue de ces quarante voix, comme virtuose ne joue pas du plus docile clavier. Un simple signe : on part, et avec quel fondu. Un signe : tout s'arrête, et avec quel ensemble. L'index s'élève un peu. Résultat incroyable : la note, trop basse, s'élève, elle aussi, encore un peu, jusqu'à la hauteur voulue par cette oreille si exigeante. Quelle jouissance que cette parfaite mise

au point d'un son rigoureusement juste. C'est un des détails qui font le plus rêver : cet index qui joue ainsi de la voix humaine, qui obtient cette justesse rare de voix d'enfants, qui sait leur faire partager une impitoyable sévérité de l'oreille. Le Maître, lui, demeure debout, toujours, au milieu de ses tuyaux d'orgue, se déplaçant à peine, l'œil aussi prompt que l'oreille. Parfois le pied droit intervient pour entraîner, pour faire saisir qu'il faut que le son marche. Il y a du prodige dans ce dynamisme secret et contenu qui s'exprime avec tant de puissance et de justesse.

Convient-il d'insister encore sur un des secrets de ce magistral enseignement, un des sommets de cette expérience accueillante et vénérable ? Oui, il faut, sous peine de donner une idée incomplète de cette pédagogie musicale, parler de l'appel incessant qui est fait à la *volonté*. « Chanter, explique-t-on à ces maîtrisiens, n'est pas crier, n'est pas pousser, c'est sonner, comme le battant qui frappe la cloche avec une force sûre. Ecoutez comme je chante, comme cela sonne. Est-ce que vous n'entendez pas ici ma volonté ?... Quand vous chantez, il faut que vos yeux soient allumés, clairs. Vous devez être tendus, c'est-à-dire prêts à partir... Recommencez : il n'y a aucune volonté là-dedans... Oh ! ces deux bancs-là ! Ils ont peur ; il ne faut jamais avoir peur : il faut être sûr. Les gens qui hésitent ne doivent pas chanter... » Plénitude d'assurance qui marque fortement cette maîtrise et en fait une école de virilité. Ecoutez-les d'ailleurs. Que nous sommes loin de ces exécutions-réclames, où sous prétexte de chercher du fin on nous fournit du mièvre, du « fondant » au lieu de « sonnant ». Personne ne crie à Dijon (ce serait grave pour l'audacieux ou le distrait qui s'égarerait !). Aucune voix n'est forcée, mais chaque voix est traitée en voix, et non en pipeau. Attention et tension vont de pair. La respiration fonctionne jusqu'au fond de ces coffres qui alimentent un souffle qu'on croirait inépuisable.

Vous serez frappés d'ailleurs, à Dijon, de l'effort même musculaire que fournit le chanteur. Les détails du jeu des muscles sont prévus, observés, étudiés, réglés jusqu'à la minutie par une expérience consommée. La résistance, telle est la caractéristique dont on veut frapper ces masques d'enfants. Résistance des lèvres qui doivent être dures, serrées contre les dents, armées pour ainsi dire pour poser des sons qui sonnent (qu'on me pardonne ce pléonasme, qui a un sens ici) ; le maître dira « dures comme des pneus ». Résistance

de la langue pour imposer une articulation impeccable, où on ne tolèrera le sacrifice d'aucune consonne. Résistance de la cavité buccale, tendue en peau de tambour, en caisse de résonance, ce qui exclut la mollesse, le flasque à peu-près. On arrive ainsi à traiter les voix en sonorités d'orgue. Terry, le fameux maître de Westminster, les traitait en sonorités de flûtes. Mgr Moissenet préfère un timbre qui évoque la gambe, quelque chose de plus pénétrant, de plus aliacé, qui en relève le moëlleux et la rondeur.

Quel sera le rôle essentiel du maître de chapelle vis-à-vis des voix ? La préoccupation du son. Point de musique sans cela. La musique n'est que la traduction sonore du rêve intérieur. Le compositeur se préoccupe de la libération de son rêve ; l'exécutant se préoccupe du son. Nos maîtrisiens sont, avant tout, des exécutants.

Le son doit être beau. La pureté même n'est encore qu'une qualité négative. La beauté n'est pas la couleur, d'ailleurs : il n'y a pas une couleur qui soit belle en soi. Il faut que l'oreille soit charmée.

Le son doit être juste. Regardez le fameux index du maître de Dijon ; il s'élève, pour élever les voix à la hauteur qu'exige son oreille. L'idéal est d'obtenir que la même note soit donnée au même nombre de vibrations par tous ces gosiers. C'est assez dire que cet idéal est d'accès escarpé et de réalisation exceptionnelle.

La réalisation est un fait incontestable à Dijon : je n'ose jurer que le maître n'y apporte une secrète coquetterie.

Le son doit être puissant, c'est-à-dire fournir une intensité dans la douceur comme dans la force. On habituera l'enfant à nourrir un son qui a été posé avec peu de force, à l'augmenter dans une proportion qu'on pourrait chiffrer de 1 à 4, puis revenir de 4 à 1. Ce qu'on chiffrerait ainsi, ce serait l'effort, non le son. Vous entendrez maintes fois lancer ce chiffre mystérieux 1-4-1 : les enfants en savent la convention, et il leur représente l'effort à produire.

Chaque son doit être voulu pour lui-même, sans être attaché au précédent, sans en dépendre pour sa valeur.

Quels exercices préconise Mgr Moissenet ? La gamme, la gamme, la gamme ! Il choisit pour ses enfants celle de mi, comme représentant une moyenne et une constante, et comportant une difficulté spéciale, parce que le m et l'i se contrarient au point de vue de l'articulation. La justesse de la gamme est plus difficile à obtenir en descendant, alors qu'il faut de suite donner un intervalle d'un simple demi-ton. Les enfants s'exercent aussi sur des accords, et

d'abord sur des quintes. Quel ravissement pour l'oreille que ces quintes impeccablement justes, d'où sourdent les harmoniques à cause de cette justesse même ; la tierce vient ensuite s'intercaler entre les deux intervalles ; on entend ainsi par exemple, mi, si, sol, dièze[1].

Puissiez-vous assister un jour à une de ces répétitions, où ces principes vont recevoir une incessante application, faite par une sévérité toujours en éveil. On va « épeler » le texte musical. Chaque syllabe et chaque note est proférée isolément, pour sa valeur à elle, quelle aération cela assurera ! Chaque note est passée au laminoir... ou à la loupe ; chaque note est donnée avec soin, avec respect ; elle devient l'objet de remarques qui aideront le texte à entrer dans la mémoire. Pas une voix n'avance qu'au signe de la main qui conduit : *sal-vi e-ri-mus*. Chaque note, comme le veut le maître, est séparée, posée, tenue, déposée. Que les professionnels méditent la richesse de ces quatre qualificatifs ; que les amateurs apprennent ce qu'ils contiennent. « Tenir » le son, quel problème. Seuls le savent bien — ou devraient le savoir — ceux qui font chanter.

Caractéristique d'ensemble : une exigence impitoyable ; rien ne passe. Jusqu'à la mesure, qui est imposée mathématiquement par le métronome, dont le tic-tac ne fait grâce d'aucun écart. Pauvres enfants, murmurez-vous, enserrés ainsi entre le métronome et l'oreille d'un professeur insatiable. Heureux enfants, à qui on apprend à devenir exigeants, à ne jamais se contenter d'à peu-près, de vulgaire : aristocratie d'esprit qui les classe. Parler soi-même une belle langue musicale, est déjà un don singulier. Faire parler à des enfants cette langue, et la plus pure, la plus profonde, avec ce relief, avec cette perfection presque impeccable : oui, quelle réussite et quelle divine satisfaction.

*
* *

Il faut dire un mot des exécutions polyphoniques, une des gloires de Dijon. Cela nous aidera à sortir des détails arides d'une répétition, et nous permettra d'admirer le résultat de cette pédagogie. On sait qu'il y a plus d'un problème pour l'interprétation de la littérature polyphonique. Les thèmes seront-ils soulignés et affirmés dynamiquement ? A Dijon, on veut l'équilibre, sans vaine recher-

1. On trouvera le détail de ces exercices dans une brochure succincte, mais très nourrie : Mgr Moissenet et M. Emmanuel, *La Polyphonie sacrée*, Lyon, Janin, 1922.

che de nuances, sans entrées bruyantes. La composition se présente ainsi comme un ensemble très construit, non seulement sur le papier — ce qui est affaire de l'auteur — mais dans la sonorité, ce qui est affaire de l'exécutant. L'édifice est aéré, les proportions sont justes. Vous rappelez-vous, dans la nef d'Amiens, ce bandeau de feuillage qui semble porter les lignes et les volumes du triforium ? Quel est son rôle, ou mieux quels sont ses rôles ? Repos du regard, repère pour faire saisir les proportions, délimitation des zones architecturales, rappel du rôle d'une nature qui a sa place dans la maison de Dieu : il y a de tout cela, sans doute. L'édifice palestrinien offre une richesse semblable : les bandeaux sonores font valoir les lignes de chaque étage aérien, de chaque travée, jusqu'à rendre sensible à l'oreille le schéma de la pièce, le plan et les ressources appelées à réaliser ce plan. Rien n'est écrasé, mais rien n'est écrasant. L'ensemble, si juste comme construction, doit être juste comme rendu. La perfection rare de cette écriture palestrinienne appelle une exécution soignée et désintéressée, la subordination farouche au texte du chef-d'œuvre. Avec quelle jalouse exactitude on doit donc bannir la fantaisie, le romantisme, et même l'éclat. Les retards se feront très larges : nuance rationnelle, mais pas féminine, ni pleurnicheuse, ni mesquine. Les finales seront réglées, dégradées, effilées, ce qui leur assure un effet saisissant, mais logique : nuance tirée de la nature du son, sans rien d'artificiel, d'impétueux, nuance de sage où l'intelligence garde toute sa lucidité et gouverne. Cet enseignement, Mgr Moissenet le résume et le caractérise ainsi : « Exécutez musicalement ce qui est écrit, et l'expression y sera. » Il m'a été donné d'entendre la messe *Aeterna Christi Munera*, ce *Kyrie* aux phrases pleines, ce *Sanctus* riche de ses trois thèmes, ce *Benedictus*, vraie rose qui s'offre à la lumière du matin. Ces pièces sont calmes, toniques, fortement bâties. C'est de la musique d'architecte, qu'il faut réaliser avec le respect de cette architecture aérienne, avec la défiance des effets faciles, des saillies que rien ne justifie dans l'analyse morphologique des phrases musicales

Cueillez, retenez ce mot du maître de Dijon, qui en dit long comme expérience musicale et comme sens sacerdotal : « Il faut que la ligne vaille par elle-même, et non par les voix. L'émotion nous est donnée par Dieu, non par nous-mêmes : nous, nous devons donner le recueillement... »

« La sérénité de l'Office divin ! » Nous aboutissons à ce mot cher à Mgr Moissenet, qui y livre le fond de son âme. Tout se trouve commandé ainsi et ramené aux vrais repères qui résistent : la louange d'un Dieu trois fois saint, la prédication d'une prière impeccable, le modelé de mots, de phrases uniques au monde, cet ensemble que l'Eglise surveille et offre dans le trésor de sa liturgie. Mgr Moissenet est surtout le serviteur de cet ensemble, de ce culte.

Après l'office, les enfants sortent deux à deux : mais ce ne sera pas avant qu'ils ne se soient groupés en couronne de roses autour de l'autel pour une dernière génuflexion ; mouvement qui pourrait être banal, mais où on sent une discipline, un élan. Et avant de chanter, ils implorent la bénédiction de leurs jeunes voix :

« Seigneur Jésus,... nous vous prions de bénir les enfants que vous avez daigné choisir pour le ministère du chant dans l'assemblée des fidèles. Donnez à nos âmes la pureté qui nous rende dignes de vous louer sur la terre... Que nos voix aient puissance et beauté pour faire sonner aux oreilles des assistants les paroles sorties de votre bouche et de celle de vos prophètes. Que nos chants et notre attitude inspirent le recueillement dans l'assemblée... Puissent nos chants être le repos pour ceux que le travail a fatigués, le calme et la paix au milieu des agitations et des troubles d'ici-bas, la consolation de ceux qu'ont atteint les douleurs et les misères de la vie... »

Est-ce du Bossuet, puisque nous sommes à Dijon ? C'est du beau Moissenet. Et ces lignes d'un parfait musicien nous montrent tout ce qu'il y a de complet et d'émouvant dans cette grande âme, dans ce double rythme d'une vie d'artiste et de prêtre qui s'harmonisent si profondément. N'est-ce pas M. Emmanuel qui lui disait, dans une occasion solennelle[1] : « Vous êtes de ceux que la renommée ne tenta point, et que les honneurs, jamais sollicités, ont dû rejoindre. Vous n'êtes pas qu'un musicien, vous êtes un sage : pour vous, la durée ne compte pas... » ? Et M. Estaunié a pu résumer son impression, après une répétition de la maîtrise, en ces termes heureux : « Vous n'étiez plus seulement pour moi le grand artiste. Vous étiez devenu bien mieux : un grand éducateur et un grand prêtre. »

Charles Collin.

1. Séance solennelle de l'Académie de Dijon, en l'honneur de la maîtrise de Dijon (mémoires de l'Académie... janvier 1925, p. 13, et p. 25, pour la citation de M. Estaunié).

Le prétendu catholicisme de Rémy de Gourmont

L'année 1928 amène le soixante-dixième anniversaire de la naissance de Remy de Gourmont, poète, critique, essayiste, romancier, philosophe, et directeur pendant longtemps du *Mercure de France*. Ses admirateurs et amis littéraires pourront avoir l'idée de le célébrer. Et comme dans les années qui suivirent sa mort, il s'en trouvera peut-être pour nous parler encore de *son catholicisme*. Viendra-t-on nous redire qu'il est « de la lignée des écrivains catholiques qui de Chateaubriand à nos jours, ont marqué d'une nuance bien reconnaissable la littérature du XIX^e^ siècle » ?

Catholique même comme Chateaubriand, à première vue l'éloge peut surprendre quand il s'agit de Remy de Gourmont. Qu'il soit donc permis d'examiner la valeur des allégations qu'on en fournit comme preuve.

Remy de Gourmont mériterait, dit-on, le titre d'écrivain catholique parce qu'il a consacré tout un volume — et de ses meilleurs — à dire et justifier son admiration pour le latin mystique de nos poètes liturgistes du moyen âge. Il le mériterait encore, parce qu'il se fit le défenseur des Jésuites, adversaires acharnés du Jansénisme et de la Réforme protestante. A qui ne se voudra contenter d'un regard trop superficiel, les faits allégués, et qui sont exacts, pourront bien paraître ne pas autoriser la conclusion que le cœur plus que la raison en a trop facilement tirée.

Remy de Gourmont aimait passionnément le beau littéraire. C'était la seule religion qu'il se reconnût. Ce beau littéraire, il le voulut saluer et goûter partout sur son chemin, même dans les poésies mystiques de nos antiphonaires. S'ensuit-il qu'il fût catho-

lique ? Ne peut-on sans être chrétien admirer le Stabat ou le marbre d'une Descente de Croix ? Sa curiosité du beau littéraire fut universelle, et son antichristianisme ne fit pas qu'il ne l'aperçût jusque dans nos œuvres liturgiques. Il fut incontestablement supérieur à beaucoup de ses contemporains anticléricaux, qu'un esprit trop étroit mit dans l'impossibilité de rendre justice, même au point de vue littéraire, à tout ce qui sert l'Eglise et le Catholicisme. C'est une supériorité dont il est agréable de lui rendre justice, mais cela ne suffit pas pour en faire un écrivain catholique.

Dans le *Chemin de Velours*, qu'il publie en 1901, qu'il avait écrit quelques années plus tôt, il prend la défense des Jésuites. C'est en ce temps que se débattait devant les Chambres la loi contre les Religieux. Les tribunes et les journaux de gauche semaient la haine et le ridicule contre les bons Pères. De prendre leur défense dans certains milieux supposait du cran. De Gourmont eut ce courage. Du tac au tac il répond au double reproche fait aux Jésuites de s'avilir par l'obéissance aveugle et de favoriser par leur casuistique relâchée la corruption des mœurs. Il nous montre dans le fameux *Perinde ac cadaver* la source de leur puissance, il ridiculise avec entrain les hypocrites adversaires d'une morale soi-disant relâchée, il se complaît à mettre en assez vilaine posture l'auteur des *Provinciales*. Il montre en toute cette affaire, les Jésuites, au point de vue même purement humain, tenant vraiment le bon bout. C'est une habile et courageuse plaidoirie devant le tribunal de l'opinion publique. Défenseur des Jésuites, nous serions bien simples d'en conclure, sans plus regarder, que l'auteur du *Chemin de Velours* soit un catholique. La défense est bénévole, le client ne l'a pas demandée ; mais elle n'est pas bienveillante pour le client. Il a pour lui des paroles ironiques, qui sentent un peu le mépris. Il les aime par comparaison, mais sa tendance est surtout à les mépriser. Il les défend par haine du Jansénisme et du Calvinisme, mais non par amour du Catholicisme. Il hait ou méprise le Christianisme sous toutes ses formes, et si les Jésuites lui sont sympathiques, c'est qu'ils ont eu, d'après lui, la préoccupation d'enlever autant qu'ils l'ont pu, à la vieille morale chrétienne, ce qu'elle avait d'absolu, pour défendre contre elle, les droits sacrés de la liberté. Il les aime parce que, à la voie douloureuse, ils ont, autant que la chose leur était possible, substitué le chemin de velours. Il les aime en somme, parce que

moins chrétiens que les purs chrétiens. Il les aime en somme quoique chrétiens et les aimerait davantage s'ils n'étaient pas chrétiens du tout. Il se trompe évidemment dans le jugement qu'il porte sur leur œuvre, — est-il besoin de le dire ? — mais c'est bien la raison qu'il donne, et à plusieurs reprises, de la sympathie qu'il leur porte. C'est la raison qu'il donne d'abord dans la péroraison de son plaidoyer pour la morale des casuistes de la Compagnie : « Il y a tant d'autres raisons sur lesquelles on pourrait se mettre d'accord pour détester les Jésuites, mais il semble qu'on ait choisi pour les accabler celles de leurs idées ou de leurs méthodes, qui obtiennent nécessairement l'assentiment d'un esprit dénué de tout fanatisme. C'est peut-être que les motifs sérieux d'exclusion que l'on pourrait proférer contre la Compagnie de Jésus seraient également valables contre les autres sectes chrétiennes. Je comprends qu'on dise nettement comme Nietzsche : Le christianisme, voilà l'ennemi Toute autre formule est un acte de foi religieuse. » (p. 169). N'est-ce pas dire qu'il ne saurait approuver les Jésuites comme chrétiens, et ne les approuve et ne les félicite et ne les aime que dans les prétendues atténuations qu'ils essaient d'apporter aux principes du Christianisme ? Et les mêmes explications de son attitude se retrouvent dans la conclusion de toute son étude sur les Jésuites : « Ils (les Jésuites) représentent la partie la plus saine et la plus acceptable du Christianisme, celle qui tâchait d'accommoder des principes destructeurs aux nécessités de la vie. Avec eux, on peut s'entendre *superficiellement* sur presque tout ; avec le chrétien pur, l'entrée en conversation était à peine possible. Tant qu'il y eut besoin de cet intermédiaire, ils furent dans le siècle, comme le médiateur plastique de la vieille philosophie. Dans ce rôle devenu inutile, les Jésuites rendirent des services que l'on ne doit pas oublier, à la civilisation et à la liberté des mœurs » (p. 174). Il est bien évident que ce n'est ni l'esprit catholique ni même l'esprit chrétien, qui met de Gourmont en branle pour la défense des Jésuites. Il est visible que l'esprit chrétien lui fait complètement défaut. Le même volume qui renferme le Chemin de Velours contient un pamphlet contre l'Eglise et la canonisation du Curé d'Ars que ne peuvent se permettre que des impies. Ce qu'il nous dit de la foi chrétienne, de son origine et de son rôle malfaisant suffira d'ailleurs à nous convaincre, que son esprit reste

en dehors de toute foi : « même sous la forme romaine la moins dangereuse, ils (les dogmes Chrétiens), restent un obstacle à la force, c'est-à-dire à la beauté de la vie. Le christianisme est une machine à donner des remords, parce que c'est une machine à diminuer la souplesse, et à réfréner la spontanéité des réactions vitales. On peut parler objectivement du christianisme, puisque c'est une des religions qui sont pratiquées par des races étrangères à leur naissance. Et c'est même la seule qui rejetée comme impraticable par ses créateurs sut en même temps trouver du crédit dans le monde. Quel triomphe pour les Juifs d'avoir forgé pour la multitude des Philistins, un pareil instrument de dégénérescence. Il est vrai qu'ils ne l'avaient pas fait exprès » (p. 137.)

Toutes ces réflexions ne sauraient être ni d'un catholique, ni même d'un simple croyant, pas plus d'ailleurs que celles qui composent toute son étude ex professo sur le christianisme, et dont il ne sera pas inutile pour conclure en parfaite connaissance de cause, de rappeler au moins les plus caractéristiques de la mentalité de Rémy de Gourmont : « l'Europe, depuis qu'elle a été nominalement christianisée ne vit que des quelques gouttes d'élixir païen qu'elle a sauvées de la jalousie de ses convertisseurs. On parle d'obscurantisme, il est dans la morale chrétienne... On voit l'humanité s'abrutir toujours de plus en plus à mesure qu'elle s'éloigne du romanisme (c'est-à-dire du paganisme romain), pour essayer de réaliser les chimères d'un rêve asiatique (évidemment le christianisme)... Le christianisme n'a pas apporté au monde QUE des mensonges et des poisons. Une religion qui a conquis l'humanité, c'est qu'elle s'adaptait du moins à certains de ses besoins. Nietzsche l'a TROP méprisé.... N'ayant plus de position intellectuelle (le modernisme avant la lettre), le christianisme est inaccessible aux arguments intellectuels. La raison n'y peut rien. Peut-être mourra-t-il un jour empoisonné par la ciguë de son triomphe... » (pp. 295-302). N'est-il pas permis de conclure, que malgré son amour de nos poésies liturgiques du moyen âge, malgré sa défense des Jésuites, Rémy de Gourmont n'est vraiment catholique ni même vraiment chrétien, ni dans son esprit ni dans les meilleurs de ses écrits ?

Le catholicisme de Remy de Gourmont, son seul catholicisme, c'était le catholicisme de sa famille, car il était de famille profondément attachée à notre vieille foi. Bien qu'élève de lycée,

son éducation avait été chrétienne. Dans un passé déjà lointain de ses oncles avaient fait honneur à l'Eglise et de ses neveux ne demandent qu'à marcher sur leurs traces. Dans la Petite ville qu'il a jadis décrite et dans un coin de campagne qui ne m'est pas inconnu, des demoiselles de Gourmont, sa sœur, sa tante (peut-être à la mode de Bretagne), ont longtemps et jusque dans leur mort personnifié la bienfaisance et la piété. Tout le préparait à être, s'il l'eût voulu, un écrivain catholique. Peut-être à l'heure de son trépas, pendant la misère de la grande guerre, les prières de tous ses morts et de plusieurs de ses vivants, lui valurent-elles, avant les honneurs de la sépulture chrétienne, de sentir revivre même sans que les hommes en aient été les témoins, la foi de son baptême, qui malheureusement, même sans que ses écrits nous l'apprennent, ne paraissait que trop vraiment éteinte. Je ne suis pas seul à l'espérer, mais inutile de vouloir accaparer quoiqu'ils en aient ceux qui ne sont pas des nôtres et ni par ses écrits, ni par son esprit Remy de Gourmont ne fut des nôtres. C'est abuser des mots que d'inscrire son nom parmi des écrivains catholiques, à côté des Chateaubriand, des Barbey d'Aurevilly, des Huysmans, des Léon Bloy et des Ernest Hello. Il est de la lignée des Nietzsche et des Charles Maurras. Il est de la lignée de ceux qui sont au fond contre le christianisme. Il n'est pas un apologiste même contestable comme Bloy ou d'Aurevilly, il est un contre-apologiste.

De temps en temps, dans le Chemin de Velours, plus rarement que d'autres prophètes de malheur, avec moins de haine et moins d'assurance, plus délicatement et plus courtoisement, il se risque à prophétiser la ruine de tout christianisme, peut-être le fait-il plus clairement en d'autres de ses écrits ? Même dans le Chemin de Velours, qui nous est donné par l'un de ses frères, comme garant de son catholicisme, certaines formules, certaines finales de phrases, certaines incidentes, certaines petites remarques que l'on pourrait être tenté de croire sans importance, nous permettent de voir que pour lui le christianisme n'existe plus. Il a fondu dans l'indifférantisme religieux du monde actuel, dans le triomphe de la raison contemporaine. Il n'a plus à mourir. En fait, il est déjà mort « Devant l'ironie supérieure de la science, toutes les croyances religieuses sont égales, et tous les dogmes », n'est-ce pas dire que la science a déjà tué toute foi religieuse. « Une critique gé-

nérale du christianisme distinguerait à peine de légères variétés entre les frères de la grande famille, si on n'était obligé de remarquer des antipathies qui les divisent et qui les classent » (p. 157), c'est-à-dire que toutes les formes de christianisme se valent et de plusieurs de ces formes, il nous a suffisamment dit qu'elles ne valent rien. « Quand les hommes se croyaient destinés à la vie éternelle » (p. 129), ils attachaient de l'importance aux discussions théologiques. Aujourd'hui donc ils ne croient plus, plus de christianisme, ou si peu que l'on peut parler déjà du temps où jadis il existait. Il est visible que pour Rémy de Gourmont, le christianisme dans le monde n'est plus qu'un souvenir, un fantôme. Il ne dit pas, comme tel anticlérical d'aujourd'hui (qui n'a le pauvre ni sa culture ni son talent) que le christianisme n'existe plus que chez les Prêtres et les sacristains qui vivent, comme chacun sait, d'exploiter la crainte ou le sentiment religieux. Pour lui, si le christianisme paraît encore exister, ce n'est qu'une apparence, une illusion, quelque chose qui ne compte plus, mais qui n'est pas encore suffisamment remplacé pour qu'on puisse sans creuser un précipice, proclamer qu'il a cessé d'être. Pour lui, c'est dans le passé que l'esprit chrétien répandit son poison malfaisant. C'est dans le passé qu'il fut néfaste. « La foi corrompt les meilleures causes. Il n'y a rien de plus odieux que la morale chrétienne défendue par un croyant. » (p. 124). Mais aujourd'hui, il estime le christianisme si près de n'être rien, si dénué de véritable prise sur les âmes, que véritablement impuissant à désormais faire le mal. Le christianisme n'est plus, s'il est permis de couvrir sa pensée d'un métaphore qui n'est pas de lui, qu'une étiquette archaïque sur une fiole vidée de son poison. Et c'est parce qu'il s'en est fait cette idée qu'il en parle avec moins de haine que Zarathustra. Mais, comme apologistes, si l'on peut dire, Nietzsche et Rémy de Gourmont sont bien de la même lignée. Malheureusement, l'un et l'autre ont fait école. Il est à craindre que nous n'en souffrions longtemps encore.

Victor Lenoir.

Notes sur la prédication

II. — L'AUDITOIRE TROP NEUF.

Une fois reconnue, puis résolue du mieux que l'on pourra, à force de travail condensateur, artistique (au sens le plus philosophique du mot), la difficulté la plus criante apportée au pied de la chaire par cet auditeur moderne, auditeur impatient, auditeur trépidant, nous aurons bientôt à constater qu'elle s'aggrave d'un mal plus étendu et plus profond : l'absence de préparation éloignée, un manque de ce fonds doctrinal ou éthique capable de supporter utilement les additions et perfectionnements de la science sacrée chaque fois que Dieu lui fera l'honneur et le bienfait de dépêcher vers lui son messager, son professeur, le prêtre.

Epoques fortunées, celle par exemple où le grand évêque d'Hippone, rappelant à ses fidèles l' « objet d'attribution » de toute leur espérance chrétienne, pouvait user de cette prétérition : « Ipsa enim merces redditur operariis in vinea laborantibus, secundum Evangelium, *quod vos credo reminisci : neque enim omnia commemoranda sunt tanquam rudibus et imperitis*[1]. » A notre époque, ce n'est plus fréquemment que le prêtre a l'avantage de s'adresser à un auditoire religieux très cultivé, de culture homogène ; hormis quelques paroisses d'une intense vie chrétienne, quelques maisons d'éducation où l'instruction religieuse demeure abondante et soignée, certaines réunions spéciales d'hommes d'œuvres, d'étudiants, de mères de famille. Dans de pareils milieux, le prêtre a la consolation exquise d'être compris, si j'ose dire, avant même d'avoir parlé.

Tout discours est un risque, une aventure délicate, requérant pour réussir, non pas seulement un bon orateur, mais un concours de circonstances favorables rarement rassemblées. Dans certains

1. *Tract.* 17 *in Joann.*

cas, vous n'avez pas l'auditoire de votre discours ; dans d'autres cas, c'est vous qui n'avez pas le discours de votre auditoire : le discours à qui échoit la bonne fortune de tomber à pic sur l'auditoire idoine, et le public rencontrant juste à point le vrai discours dont il avait besoin, ce sont de ces cas privilégiés de l'offre et de la demande, qu'il convient de marquer d'une pierre blanche.

Outre donc que les auditoires de notre époque se présentent assez mêlés, la plupart de ces chères âmes sont victimes du naturalisme ambiant et plongées dans les préoccupations d'ici-bas. Les choses du siècle ont conspiré à leur enlever la notion et l'attrait des choses du ciel, des objets de la foi. D'excellentes gens prennent facilement, lorsque le prêtre fait appel à certains principes pourtant élémentaires du christianisme, l'air parfaitement ahuri d'un casseur de pierres qui tomberait chez nous, on ne sait comment, de l'archipel des îles Fidji ou du Bahr-el-Ghazal. Ce n'est pas en dix minutes qu'ils vont être capables de couvrir les distances, d'effectuer le trajet qui les mettrait de niveau avec la leçon proposée. Ils arrivent à l'église ayant perdu de vue (ou même n'ayant jamais bien possédé) les notions du catéchisme que le prédicateur ne peut tout de même employer un temps si parcimonieusement compté, à leur faire repasser (ce qui aurait en outre l'inconvénient d'en dégoûter plusieurs autres). Qui dira les concepts subjectifs étranges, inouïs, malsains peut-être, qu'ils vont extraire de vos paroles ; au moyen de ces concepts, quelles propositions malvenues ne vont-ils pas échafauder, sans même que vous soupçonniez l'abus qui se fait de votre enseignement ! Vous leur parlez de Dieu : mais quelle fruste et misérable idée ils s'en forgent ! de Jésus-Christ : jamais ils n'ouvrent l'Evangile. La lecture du *Matin*, du *Journal*, du *Petit Parisien* a si peu enrichi la connaissance qu'ils avaient du Verbe Incarné, de la « merveille de l'Homme-Dieu » ! Vous évoquez la grâce, le pardon des fautes, la maternité divine, la théorie du mérite, l'infaillibilité de l'Eglise, telle hérésie moderne : que leur disent respectivement ces termes ? De quel faux sens sournois et pernicieux ces mots ne sont-ils pas hypothéqués ?

Ce sont là des exemples tirés de la langue chrétienne la plus usuelle. Mais que va-t-il advenir de certaines notions théologiques d'un degré plus raffiné, bien que dans une certaine mesure indispensables à l'exposé du dogme : signe, cause, présence, personne, évidence, autorité, attribut, nature, opération ?

M. Jean Guiraud avait eu le zèle, en 1918, de parcourir quinze cents lettres de soldats provenant de tous milieux. Ce qu'il constate, c'est qu'un grand nombre d'hommes ignorent tout de la religion : « La langue que parlent leurs aumôniers ou leurs camarades prêtres reste trop souvent pour eux une langue étrangère et incompréhensible. » Déjà de son temps, Lacordaire (préface des *Conférences*) définissait la France : « Un pays où l'ignorance religieuse et la culture de l'esprit vont d'un pas égal. » Depuis lors, nous avons été victimes de cette féroce et systématique dévastation des mœurs, des modes, des coutumes, de tous les services de la vie publique, de tous les ordres d'enseignement surtout, savamment expurgés des traces du divin. C'est ce qu'on nomme le laïcisme. Et cette altération profonde a été poussée plus loin encore qu'au simple stade areligieux ou antireligieux : jusqu'au matérialisme le plus vil.

Ce n'est pas seulement la zone chrétienne qui a été ravagée, ce sont aussi les zones attenantes. Un simple coup d'œil, si vous voulez bien, sur les principaux domaines dévastés.

Quatre disciplines humaines toujours se sont montrées en connexion, en sympathie avec la religion chrétienne. Chacune à sa façon concourt à ce que l'âme humaine reste ou devienne « naturaliter christiana », à ce qu'elle présente moins d'obstacles aux prises de la grâce et de la révélation, rendant cette âme plus déliée, plus souple, plus ordonnée, plus sensible au divin et aux preuves du divin. Or notre éducation contemporaine presque tout entière, programmes, jurys, méthodes et entraînement, ne va-t-elle pas à déprécier et à réduire ces quatre disciplines ?

1° *L'histoire* d'abord. La religion du Dieu d'Abraham, de Moïse, de Jésus-Christ et de ses Apôtres est essentiellement une histoire, intimement mêlée à la trame de notre histoire humaine. Mais de nos jours, l'histoire, quand elle ne devient pas objet de proscription ou de dérision, n'est-elle point trop souvent, à tous les degrés de l'enseignement, une école de dilettantisme, de scepticisme ou de déterminisme matérialiste ? Dans les manuels et dans les classes, n'a-t-on pas soin de taire outrageusement ou de défigurer les grands faits de la préparation évangélique, de la venue du Fils de Dieu, de l'institution vivante fondée par Lui ?

2° La *psychologie*, de plus en plus à l'ordre du jour dans les milieux d'élite qu'elle contribue à familiariser avec nos doctrines as-

cétiques et mystiques, avec la religion « en esprit et en vérité », avec les preuves morales du catholicisme, devient par contre de plus en plus à charge au « vulgaire » qui n'y voit guère que du « chiqué ». La spiritualité, l'ascèse, la vie intérieure ont familiarisé le prêtre et le laïque instruit ,avec l'étude des actes humains, de la moralité, des passions, des habitudes, des vertus.

La masse, elle, victime, infiniment plus que responsable, n'a guère de goût que pour ce qui se pèse, se jauge, se toise, se mange, se compte et se culbute, pour ce qui s'évalue au moyen d'une règle, d'un barème, d'un graphique ou d'un cadran gradué. Ses faveurs vont à la mécanique, à l'agio, aux statistiques alimentaires, au pugilat ou à la « combine ». Les délicatesses de la charité chrétienne, amour de Dieu, amour des hommes, l'esprit des huit Béatitudes auraient ici bien mauvaise grâce. Où trouverait à se loger l'introspection, l'analyse morale un peu fine ? Infériorité rachetée, il est vrai, par d'énormes prétentions. L'œuvre d'art, l'œuvre de l'esprit, si l'on daigne la tolérer, c'est à titre de bibelot mandarinal, de fétiche, de hors-d'œuvre.

3° Voici que se présente à son tour la *logique*, qui nous apprend à peser la valeur des termes, à critiquer nos jugements, à construire un raisonnement correct, à dépister un sophisme. En quel discrédit n'est-elle pas tombée ! On affecte, il est vrai, de s'engouer des questions de méthode, mais à la condition que la méthode se suffise à elle-même et pudiquement s'interdise de nous servir d'intermédiaire avec la vérité des choses, de véhiculer la moindre parcelle de vérité. « Les écrivains prétendus sceptiques (un Renan, par exemple), remarque Léon Daudet dans son « Stupide XIX^e^ siècle », n'osent pas aller jusqu'au bout de leur raisonnement, ni même d'un raisonnement quelconque, de peur d'y rencontrer la personne divine, ou son reflet dans la conscience humaine, qui est la responsabilité directe. »

Dans les sciences morales, en particulier, un esprit méthodique qui s'appliquerait à l'attentif discernement du bien et du mal s'exposerait en France au reproche de faire de la « casuistique » et de couper un cheveu en quatre. Dru, plein, dense, dur à suivre, avec sa dialectique serrée, sans chatoiement ni imprévu, Bourdaloue se verrait, s'il revenait sur terre, traité de je ne sais quels noms ! Toute distinction, même un peu grosse, paraît subtile, voire même malsaine ; par exemple la distinction entre le fait et l'intention,

entre préceptes positifs et préceptes négatifs, entre « malum quia prohibitum » et « prohibitum quia malum ». Tout le chapitre des responsabilités sociales, des infinies répercussions de nos actes passe pour trop délié. Ce chapitre classique, qui est l'honneur de la morale chrétienne (et malheureusement son apanage), le chapitre des « occasions prochaines » est considéré par les bons catholiques présomptueux, qui ne sont plus assez chrétiens pour le comprendre, comme une « déformation professionnelle » ecclésiastique (*sic*).

4° Enfin, pour ce qui est de la *philosophie première* et de la recherche des causes, nous savons que nos contemporains préfèrent s'étourdir de plaisirs et se tuer de travail pour avoir l'excuse de n'y point penser. Vénérable théodicée, apologétique traditionnelle qui faites état du principe de raison suffisante, et du principe de causalité[1] ! Il est très bien porté de poser pour l'agnostique de profession. Tout au moins vivra-t-on au jour le jour, de sensation en sensation, en agnostique pratique, à la façon des bons chiens de chasse et des chevaux, qui eux aussi se montrent passablement agnostiques.

Mais alors,, comment se pourrait-il que la doctrine chrétienne, déjà si réduite quant au temps qui lui est concédé (quelques chétives minutes), puis tiraillée entre un métier gagne-pain et ces innombrables spectacles qui flattent les sens, trouvât des âmes tant soit peu disposées, lorsqu'elle vient à la rencontre de telles âmes sous cet aspect connaturel que nous avons décrit ? Elles ne saisissent qu'à grand'peine la valeur d'un argument historique, la justesse et la profondeur d'une analyse intime, la solidité d'un raisonnement ; elles se sont rendues incapables de flairer dans une objection le plus grossier sophisme. Enfin il n'est pas jusqu'à l'inquiétude sublime du mystère qui ne se soit chez elles à la longue émoussée. La grande inquiétude se réveillera peut-être, dans de très graves circonstances, près d'un moribond bien-aimé, aux approches de leur propre trépas. Mais dans l'ordinaire de la vie, ces âmes se sont tellement raidies et endurcies contre les pénétrantes invites de l'amour infini !

1. Mgr d'Hulst disait tout au début de ses Conférences : « Il est des questions que plusieurs écartent par une fin de non-recevoir ; celui-ci ne croit pas à la métaphysique, celui-là repousse le surnaturel... A peine a-t-on prononcé devant ces hommes le mot de métaphysique ou le mot de surnaturel, qu'aussitôt ils s'enfuient et vous laissent traiter sans eux des questions qui pour eux n'existent pas. » (*Conférences de Notre-Dame* I, pp. 7 et 8).

Et c'est le travail de Sisyphe ! Tout recommencer par en bas ! La prédication, courante ou solennelle, ne devrait constituer qu'un moyen d'enrichissement du fonds chrétien, un complément ou un rappel, l'entretien d'un solide fonds catéchistique. Or trop souvent elle aurait, hélas ! à reprendre en sous-œuvre toute cette formation première de la famille, de l'école, des lectures, de l'ambiance, des exemples... qui a manqué.

Le remède ? *In bono vince malum.* L'orateur aura donc, travail surhumain, à élever l'édifice tout en révisant constamment la solidité des fondements, sans pesanteur d'une part, ni dépit d'autre part. Ce sera, par exemple, en passant, l'explication sommaire d'un terme capital, le commentaire bien enlevé d'une formule usuelle (de l'acte de foi, par exemple), la justification d'une obligation, par manière de rappel, sans remettre en question, sans se donner le champ ni le tort de faire « ex professo » de la propédeutique ou du petit catéchisme. Ce n'est plus la saison.

L'auteur de tant de beaux et solides ouvrages sur les *Origines chrétiennes*, Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle, déplorant dans ses notes intimes une stérilité partielle de la prédication contemporaine, médite sur le *Ite et docete :* « Nous n'allons pas assez, dit-il, nous n'enseignons pas assez ; il faut profiter de toutes les occasions, à l'Eglise, per domos, comme les Apôtres, et dans les entretiens particuliers. » Et il faut que l'entretien prenne invinciblement, ne fût-ce qu'en passant, le tour doctrinal, et même doctoral. Il faut que pas une de ces âmes ne s'en retourne sans emporter une miette de ce pain supersubstantiel qui vient de Dieu ; un quelque chose de net, de clair, de bienfaisant et qui amorce l'avenir. Ozanam avait bien raison : « Ce qu'il nous faut aujourd'hui, c'est une croisade intellectuelle. » « Qu'il soit dans nos sermons, le dogme, comme nous voulons qu'il soit dans les âmes, disait le P. Longhaye ; c'est-à-dire *à l'état d'objet précis et lumineux :* ces expositions de chacun de nos dogmes et de l'ensemble fortifient la foi, étonnent les incrédules. C'est-à-dire aussi, à l'état de possession tranquille. Et donc la conviction sera la suprême force de notre parole. »

A. Dégout.

L'Actualité Religieuse

L'UNION DES EGLISES ET L'EGLISE ORTHODOXE RUSSE

Lorsque le 16 juillet 1054 les Légats du Pape Saint-Léon déposèrent sur l'autel de Sainte Sophie de Constantinople l'acte solennel d'excommunication contre Michel Cerulaire, coupable de schisme, cette bulle fameuse marquait le début d'une ère bien douloureuse pour la sainte Eglise.

Nous n'entrerons pas ici dans la question très débattue de savoir jusqu'à quel point cette excommunication atteignit l'entourage de la cour impériale, si elle toucha le gros des fidèles de l'Eglise grecque et si, à travers les siècles elle a toujours gardé sa rigueur canonique. Ce qui importe pour notre sujet, c'est de constater avant tout que l'acte pontifical n'était pas dirigé contre la grande Eglise slave, baptisée quelque cent ans auparavant par saint Vladimir à Kief. Ce fait est certain. Il est prouvé par la conduite des Légats à leur retour : ayant quitté Constantinople, ils allèrent à Kief où le grand-prince Jaroslav le Sage (987-1054), les reçut avec tous les honneurs dûs à leur haute charge. Ajoutons que depuis 1054, Rome a inscrit dans son calendrier des saints russes présentés par l'autorité ecclésiastique de la Russie. Mentionnons enfin que les rapports officiels entre Kief et Rome furent, dans la suite fréquents et cordiaux : les ambassades s'échangeaient, les mariages se faisaient entre catholiques latins et orthodoxes russes sans qu'il fut besoin d'aucune dispense, preuves manifestes que dans la diversité de leur Liturgie, de leur Droit canon, de l'enseignement de la Théologie, de toute leur Ascèse, Mystique et Psychologie religieuse, les deux Eglises n'étaient pas séparées mais unies sous le pasteur de Rome. Ce n'est que peu à peu, à cause des grandes distances, des complications politiques et des incompréhensions psychologiques que les relations se refroidirent : personne n'ayant alors, autant qu'il eut été désirable, la possibilité et le souci de main-

tenir des sentiments de cordialité, de charité et de justice entre Orient et Occident. Le fossé se creusa lentement et la situation aboutit à un antagonisme déclaré sans cependant — et c'est très important — qu'il y eut *jamais* aucun acte officiel portant excommunication, ni de part, ni d'autre, entre l'Eglise catholique romaine et l'orthodoxe russe. En outre, il faut se souvenir que, si l'histoire nous relate la réception mouvementée faite à Isidor de Moscou[1], légat russe, revenu du Concile de Florence, et qui n'a échappé à la fureur populaire pour « avoir conclu avec Rome » qu'en se sauvant auprès du Saint-Père lui-même, qui lui accorda la pourpre cardinalice, ces clauses unionistes de Florence n'ont *jamais* été officiellement révoquées[2], ni par Rome, ni par Moscou. On peut donc dire qu'il n'existe pas de séparation de droit, qu'elle n'est que de fait et malheureusement de tradition.

Cette situation — côté juridique du problème — est peu envisagée par les fidèles ; sa valeur théorique du moins nous paraît considérable[3]. Elle explique comment il a pu se faire que des hommes comme Vladimir Solovief[4] aient pu adhérer à l'Eglise catholique tout « en restant orthodoxes », en ne faisant d'autre acte formel que de lire le « Credo ». — On peut rapprocher de ce cas la position intéressante du P. Tolstoï[5], un prêtre orthodoxe, qui tenait sur l'Union des Eglises des vues semblables, — ces vues deviennent assez fréquentes dans l'orthodoxie et sont confirmées par des permissions récentes de la Curie romaine.

Le Père Tolstoï vint à Rome au début de l'année 1900 et fut reçu par le Saint-Père en audience privée. S'étant toujours considéré comme faisant partie de l'Eglise œcuménique, c'est-à-dire de l'Eglise catholique de Rome une et indivisible, ayant été baptisé, n'ayant jamais professé aucune hérésie et n'ayant jamais été excommunié, le Père Tolstoï demandait à être reconnu comme ayant droit aux titres, droits et honneurs, ainsi qu'aux devoirs de tout prêtre

1. Hoffmann, R. P. (S. J.), « *Cardinal Isidor de Moscou* », dans Orientalia Christiana, n° VII, 1926, Rome.
2. A. de Lilienfeld, « Pour l'Union », Irenikon II, n° 10, p. 19.
3. Malvy R. P. Antoine, S. J. « *Les dissidents de bonne foi font-ils partie du corps de l'Eglise ?* », dans *Recherches de Sciences Religieuses*, fév. 1927, cf. *Irenikon II*, n° 10, p. 9.
4. d'Herbigny, S. A. Mgr Michel, S.J., « *Vladimir Solovief* », Paris, Beauchesne.
5. de Lilienfeld dom André, O. S. B., « *Pour l'Union* », Ed. *Irenikon II*, n° 10, p. 41 en note 3.

en communion régulière avec le Saint-Siège de Rome. Le Saint Père, ayant considéré à fond cette intéressante requête et ayant reconnu le Père Tolstoï comme très orthodoxe mais parfaitement catholique, l'admit sans aucun acte quelconque, sans même l'astreindre à prononcer une profession extérieure de la foi (ni évidemment d' « abjuration », puisqu'il n'y avait rien à abjurer), au même rang que tout autre prêtre catholique[1]. Il appartient évidemment à l'Eglise de déterminer la formule ou la façon qui sera imposée à celui qui demande à Rome l'intercommunion, la communication sacrée avec le siège de Pierre.

Cependant, on pourrait objecter un texte du nouveau droit canonique Can. 731, § 1. « Il est défendu d'administrer les sacrements de l'Eglise aux hérétiques et schismatiques, même à ceux qui sont de bonne foi, à moins que ceux-ci ne soient auparavant réconciliés avec l'Eglise[2] ».

*
* *

Quelle est la définition précise de ces mots *heretici*, *schismatici* employés dans le canon cité plus haut ?

Citons pour éclairer un texte de saint Augustin, le docteur de la charité non moins que de la vérité : « Mais ceux qui ont conservé une doctrine fausse et perverse, non par une irréductible mauvaise volonté, ni surtout par l'audace de leur présomption personnelle, mais qui l'ont reçue de leurs parents trompés et tombés dans l'erreur et qui pourtant cherchent la vérité avec une prudente sollicitude, ceux-là, s'ils sont trouvés disposés à s'amender ne doivent en aucune façon être rangés parmi les hérétiques[3]. » A ce propos, remarque le R. P. Ant. Malvy s. j. « il faut avouer que les mots « heretici et schismatici » sont employés souvent dans un sens qui dépasse les définitions du can. 1325. Celui-ci exige la *pertinacité* ou tout au moins la volonté formelle d'insubordination comme élé-

1. Je tiens ce fait remarquable de la bouche même de l'évêque catholique romain auquel le Saint-Père avait confié le « cas Tolstoi ».

2. C. 731, § 1. « Vetitum est sacramenta ministrare hereticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus, eaque petentibus, nisi prius erroribus rejectis, Ecclesiae reconciliati fuerint. »

3. ...sed qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in erroribus lassis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint *nequaquam sunt inter hereticos computandi* (*Epistola* XLIII).

ment nécessaire d'hérésie ou de schisme. A vrai dire il reflète les prohibitions anciennes du droit qui visaient beaucoup plus les « hérésiarques » que les simples hérétiques de fait et ne connaissait guère d'*hérétiques de naissance*.

Aujourd'hui, il faut surtout légiférer pour ceux-ci ; rien d'étonnant si la législation, véritable mosaïque aux morceaux d'âge divers, offre, je ne dirai pas quelque incohérence, mais du moins ce degré de marge que requièrent impérieusement les commentaires des canonistes, et suffit à légitimer amplement les divergences d'opinion ».

Mais c'est précisément des orthodoxes, assurément tous « bona fide errantes », que parle le canon 731. Il défend la « communicatio in sacris », et établit « pour des raisons de scandale, perversion ou indifférence » un régime spécial à l'endroit de nos frères, qui, nous l'avons constaté, font parti du « Corps mystique ».

Malgré la gravité d'une pareille décision et l'obligation évidente et incontestée pour nous d'y conformer notre conduite, — il est intéressant de se rendre compte que la défense de communier in sacris avec les orthodoxes ne date que du milieu du XVIII[e] siècle. C'est une ordonnance de la S. C. de Prop. Fide du 17 fév. 1761 qui défendit aux catholiques de se confesser à un prêtre orthodoxe, sauf en cas de periculum mortis[1]. Il est assurément utile aussi de se souvenir qu'avant l'établissement de cette défense de *communicatio in sacris* et dans les pays où les deux Eglises sont représentées, la pratique d'une participation commune aux mêmes sacrements était largement tolérée — par exemple en Terre Sainte. Et cela s'explique fort bien : cette disposition du nouveau droit canon n'est pas « de droit divin », elle n'est pas non plus ce que nous appelons « ex natura rei » ; il n'y a donc rien d'étonnant qu'elle souffre en cas de nécessité extrême et en quelques autres cas un certain nombre d'atténuations ou d'exceptions, c'est-à-dire de l' « Epikie » propre à toute législation ecclésiastique positive.

Ainsi les dispositions du Code prévoient qu'avant l'âge d'environ sept ans, un enfant validement baptisé appartient à l'Eglise catholique et pourrait donc dans certains cas recevoir, même licitement, les sacréments. De même, il est à noter qu'avant l'âge de 14 ans, un enfant orthodoxe ne tombe pas sous l'interdiction préci-

1. DESLANDES J., « *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction* », dans Echo d'Orient, oct.-déc. 1927, p. 390.

tée et pourrait donc également recevoir par exemple la sainte Communion des mains d'un prêtre catholique[1]. Rappelons ici le cas, mentionné plus haut, de Solovief et de Tolstoï qui — sans aucun acte spécial d'adhésion à l'Eglise catholique — reçurent les sacrements de l'Eglise. Dans un autre ordre d'idées, il existe entre les communautés religieuses séparées une *communicatio in sacris* non moins tolérée : A Jérusalem, on voit tous les jours se succéder sur le même autel du Saint Sépulcre des prêtres non seulement de divers rites mais de différentes croyances, et le Saint Siège n'ignore certainement pas ce qui ailleurs serait considéré comme une infraction à la loi canonique.

Mentionnons enfin que la loi de la *Communicatio in sacris*, loi positive, doit céder le pas au cas d'un conflit certain avec une loi de droit divin, comme par exemple le précepte de la charité[2].

Mais, dira-t-on, les fameuses différences doctrinales ! Le refus des orthodoxes de reconnaître le dogme de l'Immaculée Conception, de professer le Filioque, de se soumettre au Pape, etc. ?

Il n'entre nullement dans nos intentions, — ce serait une bien vaine entreprise — de minimiser ou de voiler d'habiles réticences un seul des obstacles qui aujourd'hui empêchent l'Union complète, mais il ne faut point non plus les exagérer.

A ceux qui prétendent que l'Eglise orthodoxe ne croit pas au dogme de l'Immaculée Conception, on pourrait citer des textes nombreux qui, dans la liturgie byzantine, exaltent la pureté de Notre-Dame[3]. Le culte marial en Russie est pénétré de louanges et poétiques invocations à la Vierge ; il est dicté par la profonde vertu de religion qui caractérise la théologie orientale : il est hors de tout conteste que la liturgie orientale proclame — et cela avec une insistance particulière, la foi orthodoxe en l'Immaculée Conception.

1. Nous supposons la distinction entre « corps » et « âme » de l'Eglise. Cette doctrine rend cependant très mal l'idée de distinction qu'elle prétend établir. Tous les baptisés appartiennent à l'Eglise du Christ dès l'instant qu'ils sont validement baptisés et que, par conséquent, ils ont reçu un caractère indélébile. Ils peuvent éventuellement être privés des droits, privilèges et honneurs de l'Eglise, mais ils ne sortent plus de l'Eglise.

2. VERMERSCH, S. J., *Epitome*, 1 C. tome I, n° 254 1-3.

3. GAGARIN Prince, S. J., « L'Immaculée-Conception », Paris, Plon, 1876. CHAPTAL, S. G. Mgr., « *La semaine mariale orientale à Paris* », dans *Irenikon*, tome V, p. 18. TKETVERIKOFF, R. P., archiprêtre Serge, « *Le culte marial en Russie* », *Irenikon III*, p. 385, 459.

Choisissons au hasard quelques textes : « *Vierge immaculée*, votre naissance est pure et ineffable » (10 sept). — « Nous vous invoquons *très immaculée* Mère de Dieu » (6 mai). — « Nous chantons la naissance *tout à fait immaculée de la Vierge* » (8 sept). — « *Personne n'est immaculé* excepté vous, Mère de Dieu » (9 sept). — « Nous vous glorifions, vous qui êtes *seule pure et immaculée* » (10 août). Comment l'Eglise orthodoxe pourrait-elle tenir pareil langage si elle ne croyait pas au dogme de l'Immaculée Conception ? Elle y croit comme nous, avec cependant cette différence que les orthodoxes ne sentent pas la nécessité d'avoir défini le dogme. Ils sont dans une situation analogue à celle de tous les catholiques avant 1854, avant que l'acceptation explicite de cet article de foi n'ait été rendue obligatoire pour nous.

Il y a d'autres questions sur lesquelles l'opinion publique croit l'accord entre orthodoxes et catholiques impossible. Je prends pour exemple la fameuse et séculaire dispute sur le « Filioque ».

*
* *

Il est très instructif de relire à ce propos l'Histoire du Concile de Florence[1] et la « Vie du Cardinal Bessarion[2] ». Dans la troisième session, le débat fut engagé sur la question préjudicielle : « Est-il permis d'ajouter quelque chose au symbole ? » Elle visait uniquement la fameuse addition du « Filioque ». C'est le moment d'indiquer en quoi consiste la différence des deux doctrines. Le mystère de la Sainte Trinité a donné lieu, dès les premiers siècles du christianisme à de graves discussions sur la personne du Fils : Arius, Nestorius, Eutychès furent condamnés par les grands conciles ; le dogme fut fixé dans le symbole des Apôtres et successivement complété par quelque formule nouvelle ou par les « explications », nécessaires lorsqu'on sentait le besoin de combattre quelque hérésie.

Tous les Pères latins et grecs étaient d'accord pour soutenir que le Père est la cause du Fils par génération, du Saint Esprit par procession et que les trois personnes se confondent en une seule et même substance divine. Mais fallait-il admettre que le Saint Esprit procède à la fois du Père et du Fils ? Les Latins et quelques Grecs

1. Cf. *Irenikon III*, p. 277. — Palmieri A., *Dictionnaire de théologie cath.*, tome V, article *Filioque*, Jugie M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris, Letouzey, 1926, 23a *Mansi*, p. 519.
2. Vast Henri, *Le Cardinal Bessarion*, Paris 1878.

le soutenaient. Beaucoup de Grecs au contraire prétendaient que faire procéder l'Esprit Saint du Père et du Fils, c'était lui attribuer deux causes différentes et par suite détruire l'unité absolue de la substance divine, — ils préféraient laisser ce point dans l'ombre du mystère.

Vers l'époque du schisme de Photius, l'Eglise latine admettait généralement que le Saint Esprit procède du Père et du Fils ; l'Eglise grecque s'opposait à ce que l'on définit cette doctrine.

Le huitième Concile Œcuménique, celui de Constantinople (869) prononça cependant l'addition du Filioque au Symbole. Mais ce Concile est précisément celui qui déposa Photius. Les Grecs ont donc refusé de reconnaître la légitimité de ce concile et depuis cette époque, ils ont combattu l'addition du Filioque.

Au Concile de Florence, la question du Filioque fut soulevée. Marc d'Ephèse contesta qu'il fut légitime d'ajouter quoique ce soit au Symbole. L'archevêque de Rhodes répliqua que le Concile de Nicée avait ajouté au Symbole des Apôtres ; que les Conciles de Constantinople et d'Ephèse avaient fait des additions successives ; que si le Concile d'Ephèse avait défendu d'ajouter une autre croyance c'était en ce sens seulement qu'on ne pouvait toucher aux bases mêmes de la foi chrétienne. Marc d'Ephèse se leva et lut la défense des Conciles et des Papes de rien changer au symbole. L'archevêque de Rhodes répondit que l'addition du Filioque n'était pas une modification du dogme, mais un éclaircissement. Il aborda même le fond de la question ; il prouva que les Pères latins ont professé que le Saint Esprit procède du Père et du Fils et que cette doctrine est aussi celle des saints Pères grecs Basile, Grégoire et Athanase. C'est alors qu'intervint le Cardinal Bessarion qui montra que l'addition du Filioque n'était pas une explication déduite intrinsèquement du texte du symbole ; que c'était une déduction prise en dehors du texte ; que c'était donc une addition et par suite une addition illicite. Cependant, dans son éloquent discours, Bessarion n'avait pas contesté l'exactitude dogmatique du Filioque. Il admettait au fond que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. C'était une base nécessaire, mais suffisante, pour la conclusion de l'Union.

La discussion s'éternisa sans que les Latins parvinssent à persuader aux Grecs l'opportunité de l'addition, sans que les Grecs eussent réussi à faire accepter leur traditionalisme littéral.

Disons un mot de la situation actuelle de l'Eglise en cette matière : Benoit XIV, d'après Clément VIII et Eugène IV, a proclamé la tolérance de l'Eglise romaine dans la bulle « Etsi Pastoralis » en 1742. « Alors même que les Grecs sont tenus de croire que le Saint Esprit procède du Fils, ils ne sont pas cependant obligés d'exprimer cette croyance dans le Symbole[1]. »

Citons enfin ce passage d'Allatius rapporté par le Père Palmieri : « Tous les jours, à la messe, les Grecs récitent mot à mot le même symbole que l'Eglise latine chante aux jours de fête. Les Grecs récitent le symbole suivant l'ancienne coutume et tel qu'il a été composé par le concile.

Les Latins à leur tour y exposent la procession du Saint Esprit et y ajoutent le mot Filioque. Mais chez les uns et chez les autres, il y a une profession de foi identique, c'est-à-dire il y a une seule et même foi et ceux qui récitent cette profession de foi appartiennent à une seule et même Eglise. En récitant le symbole, les Grecs ne lui donnent pas un sens différent de celui qui lui a été donné par les Pères ; leur pensée est saine et orthodoxe comme celle des Pères ; ils ne sont pas en désaccord avec l'Eglise romaine qui enseigne la procession du Saint Esprit du Fils. Le désaccord éclaterait seulement dans le cas où les Grecs ajouteraient au symbole le mot *a patre solo*, ou même nieraient qu'il procède aussi du Fils. Et en récitant le symbole dans le Filioque, les Grecs ne font que se conformer à la volonté de l'Eglise romaine qui, au concile de Florence, leur a permis d'agir ainsi, à condition qu'ils croient dans leur âme que le Saint Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Le symbole des Grecs ne donne donc pas lieu à des soupçons sur l'orthodoxie de leur croyance et il exprime la même doctrine que celle qui nous est proposée par l'Eglise romaine ».

Il y a d'autres points sur lesquels il serait très intéressant de jeter quelque lumière et qui sont susceptibles de jouer un rôle dans l'histoire du mouvement unioniste : l'Epiclèse[2], le problème de la Primauté et Infaillibilité Papale[3], enfin la conception même de l'Unité de l'Eglise. Il est très vrai que la mentalité orthodoxe re-

1. « Etsi graeci teneantur credere etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in symbolo pronunciare. »

2. SALAVILLE, R. P., *art.* « *Epiclèse* » dans Dictionnaire d'Apologétique.

3. BEAUDUIN, R. P., Dom Lambert, O. S. B., « *L'Union des Eglises et le Concile du Vatican* » dans *Bulletin Cath. International*, déc. 1925, cf. aussi « *Hochland* », sept. 1927, p. 656 « *Beispielhafte Unions arbeit* ».

pousse vigoureusement certaines façons de présenter notre thèse sur ces questions ; mais refuse-t-elle aussi bien le contenu réel de ces dogmes, tel qu'il se présente dans l'enseignement authentique des Pères et des Conciles ? Pour répondre à cette question, il faudrait une étude qui dépasserait les cadres que nous trace la présente chronique. Nous croyons cependant pouvoir affirmer — en passant — que sur aucun de ces trois points, le désaccord actuel n'est réellement irréductible.

Que penser enfin des questions de discipline sur lesquelles l'histoire nous montre des luttes acharnées : le jeûne du samedi, l'Alleluia, l'emploi du pain levé à la Sainte Messe, etc. ? A tout esprit sérieux et qui connaît l'histoire du « schisme », il apparaît que ces disputes n'en ont pas été la cause réelle.

Elles naquirent à point nommé pour expliquer, justifier après coup la scission qui était entré dans les cœurs plus qu'entre les esprits. Le meilleur remède eût été la charité. Aujourd'hui encore, c'est cette vertu qui nous donnera de voir large. Elle nous empêchera de confondre des dévotions bonnes mais libres avec l'essence de la Religion. On peut être très haut sur l'échelle de la perfection catholique sans baiser les icônes, mais aussi sans faire usage de l'eau bénite et accomplir d'autres dévotions modernes.

Ainsi, remettant toutes choses à leur place, en approfondissant notre catholicisme et pratiquant la religion dans ce qu'elle a de plus beau à nous offrir, par exemple la dévotion à la sainte Messe, nous favoriserons l'œuvre de l'Union, parce que les orthodoxes ont gardé très profonde cette piété essentielle à l'Eglise.

Cette façon de faire élargira notre horizon catholique et approfondira notre piété. Celle-ci n'en deviendra que plus vraie et partant plus rayonnante ; alimentée sans cesse, et réchauffée par le feu de l'amour divin, elle exercera alors sur nos frères cette attirance bienfaisante qui plus que toutes les argumentations irréfutables est de nature à retenir la sympathique adhésion des orthodoxes.

Combien serait belle l'alliance de la haute méditation orientale qui se complaît, comme Marie, aux pieds du Seigneur à scruter les profonds mystères de la Sophiologie, du dogme de la Trinité et de la Rédemption — et du génie occidental qui s'exerce de préférence sur l'aspect humain de l'Incarnation et ne se lasse pas des enseignements et exemples de la vie terrestre du Seigneur. Leurs regards

peuvent partir de points différents, mais ils convergent toujours à la Vérité unique : Dieu.

Dom André DE LILIENFELD.

« L'HOMME QUI RESSUSCITA D'ENTRE LES VIVANTS »

Douloureuse destinée que celle du héros de ce livre[1]. Né d'une famille chrétienne, élevé dans un collège religieux, doué d'une brillante intelligence, n'était-il pas dans les conditions les plus favorables pour conserver sa foi, et la faire même rayonner autour de lui ? Voici qu'au contraire, autour de ses vingt ans, le trésor s'est évaporé et son âme à peu près complètement laïcisée. En vain épousera-t-il une jeune fille chrétienne : il l'entraînera dans son sillage vers l'incroyance et jusqu'à la folie. Leur fils dévoyé finira par se suicider misérablement pour une espionne. Il est vrai qu'en retour, au cours de ce calvaire, la foi se réveillera dans l'âme meurtrie du père et de l'époux, et elle triomphera aux dernières pages de ce livre original et touffu, qui a le rare mérite de poser des problèmes capitaux. Tout d'abord, celui de la perte de la foi.

Pourquoi donc le jeune médecin a-t-il perdu la foi ? Doit-il en accuser seulement la faiblesse d'un cœur trop aisément affolé ? Les défaillances des sens ? Comme tant d'autres, n'a-t-il pas cru plus simple de rejeter un fardeau qu'il ne pouvait porter ? Le cas livré à nos méditations par le talent subtil et un peu paradoxal de M. Joseph Wilbois est plus complexe. Son héros dénonce d'autres influences, d'ordre intellectuel, celles-là, et spécialement le positivisme, le scientisme d'un Taine ou d'un Berthelot, renforcé par le sociologisme d'un Dürckheim. Plus profondément encore, ce que le malheureux retrouve à l'origine de sa déchéance, c'est surtout, à l'en croire, l'insuffisance de sa formation religieuse : initié à un catholicisme superficiel, à des prières et à des rites dont il ne saisit pas la portée profonde, il n'a jamais été, dans son enfance, mis en présence du *formidable Crucifié* de nos Evangiles. En vain se tournera-t-il vers ceux qui avaient mission de l'éclairer, de dissiper les incertitudes de son esprit, de répondre aux inquiétudes d'une raison qui peu à peu s'émancipe : en vain s'adressera-t-il aux intel-

1. 1 vol. chez Spes (Coll. La Nef, 12 fr.).

lectuels catholiques, aux modernistes. En vain se mêlera-t-il aux catholiques sociaux, s'inscrira-t-il à une conférence de Saint-Vincent de Paul, à un cercle d'études populaire. Toutes ces expériences s'avèreront également malheureuses et précipiteront la catastrophe, l'apostasie totale, dans laquelle il sombrera avec sa femme et son fils. Apostasie ? Nous hésitons à écrire ce mot : car cet enfant, cet adolescent fiévreux perpétuellement dans l'attente de je ne sais quelle apocalypse qui l'introduirait de plein-pied dans le monde surnaturel, a-t-il jamais fermement et paisiblement adhéré de toute son âme, à une Vérité aimée par-dessus tout ? En toute hypothèse, il reste que l'auteur a bien eu l'intention de nous faire assister aux phases successives d'une évolution vers l'incroyance ou plutôt de la décomposition lente d'une croyance mal affermie. Et au terme du roman, c'est bien le problème de la conversion, du retour à la foi, que M. Wilbois a examiné. En renonçant au dogme chrétien, le jeune homme ne soupçonnait pas les abîmes où l'impitoyable logique de l'athéisme allait l'entraîner. Ayant rejeté la loi de l'esprit, il lui faut obéir à celle de la chair. Incapable de respecter les délicates exigences du mariage chrétien, il persuade sa femme de se prêter à de coupables pratiques qui achèvent de vider leur foyer de tout ce qu'il conservait encore de vertu morale et religieuse C'est dans cette atmosphère de mort spirituelle que Maurice, leur unique enfant, grandit, pendant et après la guerre. Plus encore que le père, le fils se défend mal contre les suggestions mauvaises qui l'assaillent, dans ce monde d'après-guerre si troublé par la fièvre du plaisir et le dégoût de la discipline. Frappé au cœur dans sa femme dont les remords l'atteignent douloureusement, le père ne tarde pas à découvrir dans son fils une perversité morbide, accueillante à toutes les bassesses et aux pires idéologies. Le réveil est dur. A la rude école de la souffrance, vient le jour où dans une lueur subite de vérité, il s'écrie : « Les ivrognes n'ont pas plus besoin de vin que moi de foi. » Il va donc essayer de retrouver la foi pour réparer le mal dont il se sent le grand responsable.

Par quels moyens ? Rien d'étonnant si cet intellectuel passionné songe d'abord à recourir aux livres, aux écrivains mystiques dont ses courses chez les bouquinistes lui ont révélé l'existence. Les mystiques lui réapprennent une vérité essentielle dans la découverte de la foi : qu'il faut se perdre pour se retrouver, et surtout briser par

une rigoureuse ascèse le principal obstacle, l'amour-propre ennemi de la prière. Aussi bien, Dieu ne lui laisse guère le choix : sur ses épaules les croix s'accumulent, déshonneur de ses beaux-parents, maladie de sa femme, fugue du fils en Russie. Des mystiques, il passe aux Pères de l'Eglise dont certains textes l'émerveillent, lui prouvent à l'évidence l'héroïsme des saints, l'extravagance de leur amour pour Dieu. Encore une trouée de lumière dans la nuit : le fils revient de Russie. Retour providentiel de l'enfant prodigue qui contraint le père à préciser les termes de son apologétique pour communiquer à son fils la vérité qu'il est en train de reconstruire. Et voici qu'au chevet d'un missionnaire mourant, il découvre l'Eglise, le miracle de l'Eglise, subsistant, croissant « contre les précautions des empires, contre la résistance de nos passions, contre le déterminisme », l'Eglise avec ses chutes, mais aussi avec ses redressements. Dans l'Eglise il relève enfin « les traces de l'action du Rédempteur, qui depuis qu'il est ressuscité ne cesse de trouver ses délices parmi les enfants des hommes ». Pour compléter cette apologétique, le néophyte tente de se donner, au prix de quels tâtonnements ! quelques éléments de philosophie et de théologie[1]. C'est ainsi que se poursuit l'ascension de cette âme vers le Christ, ascension tragique, puisqu'en définitive, quand il touche au terme, il est bien tard : sa femme est devenue folle et son fils s'est tué. Le livre nous laisserait sur cette impression d'angoisse, si dans une nuit de joie, souvenir de Pascal, l'amour du Christ ne semblait s'installer pour toujours dans ce cœur endolori.

Un tel livre, dont l'exégèse n'est pas sans offrir quelque difficulté, s'apparente en certaines de ses pages aux thèses de l'apologétique pascalienne : c'est presqu'un commentaire vécu et saisissant de l'argument fameux et si vrai de la misère de l'homme sans Dieu. Par ailleurs, cet ouvrage n'est pas de la pure littérature, l'auteur l'a écrit avec une telle sincérité qu'on ressent quelque gêne

1. On sait les sympathies de M. Wilbois pour la critique des sciences qu'il a contribué à faire triompher de concert avec M. Edouard Le Roy. C'est une arme bien délicate à manier : un sage intellectualisme largement inspiré de saint Thomas empêcherait peut-être d'en généraliser trop rapidement les résultats. Comme il est regrettable que la scolastique soit visiblement pour *l'homme qui ressuscita* un « jardin fermé ! ». Fonder partiellement l'apologétique sur une « synthèse englobant Durckheim et Bergson » ce peut être une tentation pour un esprit qui, formé à l'école de ces philosophes, interprète leurs suggestions à l'aide d'une métaphysique résolument spiritualiste. Ce peut être une étape utile, mais provisoire, dans l'ascension vers Dieu d'une âme sincèrement avide de lumière : la grâce divine ne dédaigne pas d'utiliser les instruments les plus déficients. Mais ce peut être aussi une décevante gageure.

à ne pas louer sans réserves cette douloureuse confession d'une âme en dérive, qui symbolise peut-être une génération. N'est-il pas très vrai que le miracle de l'Eglise, maîtresse de vérité et de sainteté, s'impose à toute intelligence qui examine l'histoire sans parti-pris, telle qu'elle apparaît notamment dans les Pères de l'Eglise et les mystiques ? Remarquons pourtant que bien des convertis contemporains sont venus au catholicisme à cause de son passé si fécond dans tous les ordres, mais aussi à cause de sa vitalité présente. Ils n'ont pas seulement relevé les traces du Rédempteur dans telle phrase fulgurante de saint Ignace d'Antioche ou sous les voûtes des cathédrales médiévales, mais aussi dans l'apostolat actuel de tous ceux, prêtres ou laïques, émules du curé d'Ars ou du comte Albert de Mun, qui s'efforcent d'instaurer un ordre social chrétien. Aujourd'hui comme jadis, l'Eglise a des apôtres, défricheurs de banlieue, curés aux soutanes verdies, qui ne sont pas les fils dégénérés du Christ de l'Evangile. Elle a ses mystiques, une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, une Madeleine Semer, une sœur Elisabeth de la Trinité dont nous aurions tort de déprécier les grâces. Les Pères de l'Eglise ? Mais, n'ont-ils pas leurs continuateurs dans nos théologiens, nos exégètes, nos historiens, dont il serait peu exact de confondre les méthodes avec celles des modernistes ou des rationalistes ? N'est-ce pas enfin un signe indéniable de vitalité que la pénétration de l'idée chrétienne dans l'élite intellectuelle ? Dans l'œuvre d'un P. de Grandmaison, d'un P. Lagrange (auquel M. Wilbois rend un juste hommage), ou d'un Mgr Batiffol, d'un Claudel ou d'un Péguy, un incroyant ne peut-il retrouver les reflets éclatants de la lumière du Christ ?

M. Wilbois en est plus convaincu que quiconque et si son héros semble par moments l'oublier, c'est que l'auteur a voulu provoquer les catholiques, ses frères, à faire un sérieux examen de conscience. Il n'importe : nous croyons que son livre n'aurait rien perdu en vérité psychologique s'il y avait mis moins d'âpreté. Et c'est pourquoi les lecteurs avertis, déjà au courant des réalités les plus délicates de la vie, — les seuls auxquels M. Wilbois s'adresse, — retiendront surtout ce témoignage passionné sur la misère humaine comme un poignant appel vers une plus complète lumière, vers une connaissance plus intime de Jésus-Christ et de son Corps mystique.

Edouard Dumoutet.

Chronique Biblique : Ancien Testament

1. R. Cornely, S. I., *Compendium Introductionis in S. Scripturæ Libros*. Editio nova (9ª) quam paravit Augustinus Merk S. I. Grand in-8° de xi-1096 pages, avec neuf planches hors texte. Paris, Lethielleux; 1927.
2. Cornely et Merk S. I., *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Ecritures*, seule traduction française autorisée, faite sur la 9e édition latine par l'abbé P. Mazoyer. In-8° de xii-796 pages. Paris, Lethielleux. 1928.
3. AEmil. Dorsch S. J., *Institutiones theologiæ fundamentalis*. Vol. III. *De inspiratione s. Scripturæ*, altera editio retractata. In-8° de x-449 pages. Innsbruck, Rauch; 1927. Prix : 8 M.
4. Chanoine Verdunoy, *Manuel d'Ecriture Sainte*, 2e édition corrigée et augmentée. Tome I, Introduction générale. In-8° de 342 pages. Dijon, « Lumière »; 1927. Prix : 15 francs.
5. T. E. Bird, *A Commentary on the Psalms*. Vol. I, in-8° de xiv-469 pages; vol. II, viii-427 pages. Londres, Burns Oates and Washbourne; 1927. Prix : 25 s. les deux volumes.
6. Honel Meiss et Gabriel Houde, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*. In-16 carré de 294 pages. Beaulieu-sur-Mer, « Editions de l'Imprimerie moderne »; sans date. Prix : 15 francs.
7. Franz Feldmann, *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt* (dans *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*). In-8°, Vol. I de xlvii-478 pages; vol. II, xii-308 pages. Münster in Westf., Aschendorff; 1925 et 1926. Prix : 15 M et 9 M.
8. Eduard Kœnig, *Das Buch Jesaja eingeleitet, übersetzt und erklärt*. In-8° de viii-567 pages. Gütersloh, Bertelsmann; 1926. Prix : relié, 26 M.

9. Nathaniel Micklem, *Prophecy and Eschatology*. Petit in-8° de 248 pages. Londres; Allen et Unwin; 1926. Prix : 7 s. 6,

10. J. W. Povah, *The New Psychology and the Hebrew Prophets*. Petit in-8° de xiv-207 pages. Londres, Longmans, Green et C^ie^; 1925. Prix : 6 s.

11. Simon Landersdorfer, O. S. B., *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt* (dans la collection *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*). In-8° de ix-251 pages. Bonn, Peter Hanstein; 1927, Prix : 7 M. 50.

12. Athanasius Miller, O. S. B., *Das Hohe Lied übersetzt und erklärt* (même collection). In-8° de viii-76 pages. Bonn, Hanstein : 1927. Prix : 2 M. 70.

13. Wilhelm Caspari, *Die Samuelbücher* (dans *Kommentar zum Alten Testament* de Sellin). Grand in-8° de x-674 pages. Leipzig, Deichert-Scholl; 1926. Prix : 25 M.

14. I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, dritte Auflage. In-4° de xxiv-437 pages. Leipzig, Eduard Pfeiffer; 1927. Prix : 24 M. (relié : 26,50).

15. Franc. Xav. Kortleitner. Ord. Praem. *De religione populari Israelitarum* (Commentationes biblicæ, I). In-8° de 62 pages. Innsbruck. Rauch; 1927. Prix : 1 M.

16. Franc. Xav. Kortleitner, *De Judaeorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum vetere Testamento intercedentibus*.

17. *La Sankta Biblio. Malnova kaj Nova Testamentoj*. Petit in-8° de 225 pages. Londres, British and Foreign Bible Society; 1926.

Faute de place, le compte-rendu des deux ouvrages suivants, récemment arrivés, est renvoyé à la prochaine Chronique : *Naplouse et son District*, par le R. P. J-A. Jaussen, O. P. et *The Altars of the Old Testament*, par Harold M. Wiener.

1. L'ancien manuel d'Introduction du P. Cornely vient de recevoir, par les soins du P. Augustin Merk, aidé au début par le P. Auguste Bea, des modifications profondes et, disons-le tout de suite, très heureuses.

On ne s'est pas contenté de le mettre au courant, en mentionnant les travaux publiés depuis 1914 sur l'Ancien et le Nouveau Testament; partout on a tenu compte des progrès réalisés par l'exégèse en ces dernières années. Quelques thèses défendues par le P. Cornely, mais jugées aujourd'hui intenables, sont ici abandonnées : la clôture du canon juif palestinien au temps d'Esdras, l'attribution du livre de

l'*Ecclésiaste* à Salomon, la supposition que l'auteur de la *Sagesse* a utilisé des écrits de Salomon inconnus par ailleurs, la rédaction du Pentateuque par Moïse considérée comme un dogme de foi divine (Cornely § 3, n. 2)... Cependant l'ouvrage reste fidèle à l'esprit de son premier auteur : il garde les positions traditionnelles aussi longtemps que des preuves solides, dûment éprouvées au feu des controverses, n'obligent pas d'y renoncer.

Mais, dans les questions discutables, et discutées entre catholiques, les conclusions sont formulées avec plus de réserve et de prudence : on ne craint pas de déclarer obscur ce qui l'est en effet. Dans les raisons de ses adversaires le P. Cornely voyait trop facilement des préjugés rationalistes, des attaques impies contre la révélation, contre l'inspiration des Livres saints; en traitant du Pentateuque il perdait de temps en temps sa sérénité scientifique. Le ton de la présente édition est bien différent : modéré, mesuré, nuancé. Ceci est un réel progrès. En combattant les excès de la critique, il convient d'éviter soi-même les affirmations tranchantes et excessives, faute de quoi on risque de mettre l'exégèse catholique en piteuse situation. En présence de certaines théories trop rigoureuses, toujours défendues par des auteurs moins avisés, qui forcent le sens et la portée des décisions ecclésiastiques, on craint de voir se renouveler la déplorable aventure du concordisme : le brusque effondrement d'une thèse constamment étayée par le dehors, mais dont on s'abstient d'examiner à fond et au dedans la solidité.

Pourquoi ne donnerait-on pas pour la question d'Isaïe, comme on l'a fait pour celle du Pentateuque, un bref historique de la discussion depuis Eichhorn (1) jusqu'à nos jours? Il n'est pas sans intérêt de savoir que Franz Delitzsch, d'abord défenseur de l'unité dans son grand commentaire, a fini par fléchir devant les arguments de la critique, dont Edouard Kœnig admet la valeur aujourd'hui encore, comme il y a trente-cinq ans. Quant à ce qui est dit, p. 549, l. 9-10 :

(1) J. G. Eichhorn est le premier qui ait fait une étude critique de la question et développé les raisons d'attribuer *Is.* **40-52** à un prophète contemporain de l'exil de Babylone (*Einleitung ins Alte Testament*, 2e éd. Leipzig, 1787, IIIe partie p 64-72) Plusieurs critiques modernes, Dillmann, Kittel, Marti, Baudissin, Skinner, etc. attribuent à tort la priorité à J. C. Doederlein. C'est seulement dans la 3e édition, de son commentaire d'Isaïe, en 1789, que Doederlein, se référant à Eichhorn, abandonne l'authenticité. Dans la 1e édition, 1775, et même dans la 2e, 1780, il parle encore du prophète des ch. **40-66** comme si c'était Isaïe : comparez 2e éd. p. 166, et 3e éd p. 183.

« prophetae posteriores, sed ante exsilium scribentes, manifeste supponunt *Is.* 40 ss. », la comparaison des passages indiqués sera jugée peu convaincante : le plus souvent, c'est de part et d'autre une expression employée par deux auteurs, sans que l'un ait eu besoin d'imiter l'autre ; et s'il y a imitation ou citation, impossible de décider de quel côté se trouve la priorité. On aurait pu montrer pourquoi Jérémie et ses amis n'en appellent jamais à *Is.* 40 ss. en tant d'occasions où ce témoignage s'imposait : dans les menaces contre Jérusalem et le temple (7, 1-15 ; 26, 4-6) ; dans le danger de mort, où l'on cite quelques mots de Michée, pour sauver Jérémie (26) ; lorsque le roi Joakim brûle les prophéties comminatoires de Jérémie, pourtant moins explicites qu'*Is.* 40 ss. (36) ; dans la lutte contre le faux prophète Hananias (28), où *Is.* 40 ss. eût fourni de bons arguments, etc.

Mais il est bien clair que l'examen détaillé des opinions controversées ne saurait trouver place dans un manuel. Il est nécessaire que ce travail se fasse dans des ouvrages spéciaux, dans des articles de Revues savantes : là, ces recherches et ces discussions, en éclairant tous les côtés d'une question, permettent d'arriver à la pleine connaissance de la vérité (1). Le rôle du manuel n'est pas de proposer des solutions nouvelles, mais d'exposer les résultats acquis, les conclusions généralement admises. Aussi la récente théorie de F. X. Wutz sur la version des Septante, qui serait faite sur un texte hébreu transcrit en caractères grecs, me semble avoir été reçue ici trop tôt et avec trop de faveur (p. 150-151), puisqu'elle compte encore tant d'adversaires autorisés (Ed. Kœnig, Fischer, Margolis, Riessler, Schmidtke, Fr. Stummer, Zorell ; cf. *R. Apol.*, 1927, p. 334-335).

L'inspiration des SS. Ecritures est l'objet d'un traité à part, en appendice. Sur l'inerrance les principes sont très sages, très sûrs ; les explications paraissent un peu courtes, parce qu'on n'a pas voulu s'engager sur le terrain brûlant des applications : « *Applicatio* horum principiorum in concreto non caret difficultate » (p. 975) : tout exégète catholique, à l'heure actuelle, en est convaincu. L'auteur n'admet pas

(1) En écrivant à Philippe VI, roi de France (18 nov. 1333), le pape Jean XXII donne cette raison des controverses suscitées par lui, sur l'état des âmes après la mort : « ... propter hoc, ut veritas possit melius aperiri ;... ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata. » (Henr. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, 1, p. 426.

la théorie de l'inspiration verbale « psychologique »; mais il se garde bien de la condamner; il reste, jusqu'aux dernières pages de ce grand ouvrage, modéré dans ses jugements, courtois pour les adversaires.

Terminons par quelques remarques de détail. On aurait pu s'étendre un peu plus sur le texte hébreu de l'*Ecclésiastique*; les études si érudites et intéressantes de M. Touzard sur ce sujet dans la *Revue Biblique* (1897, 1898, 1900) méritaient d'être mentionnées.

Il était juste d'écarter la « truelle de maçon », « trulla cæmentarii », introduite dans *Amos* 7,7 par saint Jérôme; mais le « fil à plomb », mis à la place, « perpendiculum in manu Domini » n'est guère plus probable.

Malgré ses 1.100 pages, au lieu de 690 ou 750, le volume est bien proportionné, pas trop massif. Cette édition l'emporte encore sur les précédentes par l'impression en grands et beaux caractères, et par une table alphabétique des matières beaucoup plus riche.

2. Le même éditeur, M. P. Lethielleux, publie une traduction française de ce Manuel, la seule autorisée, faite sur la neuvième édition latine par M. l'abbé Ph. Mazoyer, bien connu pour d'excellents travaux du même genre. Ici l'Ancien Testament forme un volume à part, d'environ 800 pages, de format plus petit, très maniable, en beaux et bons caractères. Le P. Merk, qui a revu cette traduction, la déclare « en tous points conforme au texte latin ». Il ne reste donc qu'à renouveler les éloges donnés à l'édition latine. La bibliographie est considérable : on ne s'étonnera pas que, dans les titres d'ouvrages, quelques fautes d'impression aient échappé à toutes les poursuites.

3. Le P. Emile Dorsch faisait imprimer, en 1912, comme « Liber manuscriptus » un traité *de Inspiratione S. Scripturae*, dont il lance maintenant dans le commerce une « altera editio retractata ». En passant de la vie privée à la vie publique, l'ouvrage n'a pas changé de ton et d'esprit : la rédaction a été modifiée çà et là, quelques citations, ajoutées; dans les arguments, les adverbes *atqui, porro, ergo, igitur, etenim* se présentent aujourd'hui en caractères italiques.

L'auteur continue à se montrer ennemi déclaré de l'inspiration verbale : il devine chez plusieurs de ses partisans une « intention perverse » (p. 198), bien qu'elle soit admise par Mangenot dans son Dictionnaire, et par Dom Hoepfl, professeur à Rome, qualificateur du S. Office, consulteur de la C. B., lequel cite en sa faveur vingt et un auteurs catholiques (1923).

Quand le P. Dorsch défend la véracité des Livres saints, son zèle lui fait perdre un peu son sang-froid : il accuse de « tentatives perverses » (p. 390) certains exégètes catholiques dont il semble n'avoir pas toujours saisi exactement la pensée. Un peu plus loin, il paraît tomber dans une pétition de principe, en disant (p. 396 et 399) qu'il suffit de prouver l'historicité stricte d'un ou deux livres pour conclure à celle de tous les autres livres qui passent pour historiques : c'est justement ce qui est en question. S'il existe des genres d'histoire plus libres, il demande qu'on le démontre, et il ajoute : « Ejusmodi autem argumentum apud modernos frustra quæsiveris... » (p. 412). Qu'il veuille bien scruter les exemples apportés dans le tome 1er (le seul publié) du commentaire des *Paralipomènes* par le P. de Hummelauer, résoudre, en particulier, le problème posé, p. 323 : « *Igitur narratio 1 Par. facit Davidem templi architectum, Salomonem opificem tantum architecti iussa exsequentem; narratio* 3 *Reg. Salomonem facit architectum, ei uni totam operis laudem attribuit.* Dicesne, utramque narrationem esse aeque ac plene historicam? » Ensuite, on essaiera de faire entrer dans l'histoire stricte (sans recourir à l'explication facile, mais ici invraisemblable, des fautes de copistes) les séries de nombres exorbitants de II *Paral.* **13-17** : Abia, roi de Juda, avec une armée de quatre cent mille hommes d'élite, contre Jéroboam, roi d'Israël, avec huit cent mille hommes d'élite... Cinq cent mille hommes d'élite tombèrent morts du côté d'Israël. Zara, l'Ethiopien, à la tête d'un million d'hommes, tous écrasés par Asa ; le dénombrement des guerriers de Josaphat, roi de Juda, total : un million cent soixante mille hommes « sous la main du roi, outre ceux qu'il avait placés dans les villes fortes ». Prendre aussi quelques exemples dans *Geschichte und Erbauung im Alten Testament* par Alfons Schulz.

Au théologien qui entreprend non seulement de prouver l'inspiration, mais d'en déterminer toutes les conséquences et les exigences, il appartient de montrer que les principes posés par lui et l'inerrance *telle qu'il l'entend* sont bien d'accord avec les faits présentés par la Bible. Faute de quoi, sa thèse reste incomplète ; elle serait même dangereuse pour ceux qui, ne parvenant pas à la concilier avec les faits clairement constatés, en viendraient à douter du dogme de l'inspiration.

Dans les textes des Pères de l'Eglise, dont ce volume offre un recueil copieux et utile, le lecteur aura soin de distinguer la règle de foi et les opinions personnelles. Il serait imprudent de prendre ces témoignages

en bloc, irrespectueux d'en faire simplement des bornes, pour barrer la route vers un progrès quelconque. On se rappellera la juste remarque de Dom Hoepfl : « Teneamus ergo cum SS. Patribus S. Scripturam in omnibus et singulis a quolibet errore esse immunem, sed non obligamur adoptare etiam modum quo Patres in singulis casibus conabantur solvere difficultates. Hinc si recentiores proponunt solutionem, quæ solidis argumentis fulcitur et veram inerrantiam S. Scripturae salvat, non est, cur ipsi praeferamus opiniones Patrum. » *(Tract. de Insp. S. Scripturæ*, 1923, p. 78-79.)

4. La première édition du *Manuel d'Ecriture Sainte*, publiée par M. le chanoine Verdunoy et ses collaborateurs, pour combler aussi tôt que possible une lacune, présentait quelques traces d'une composition hâtive. Simplement et courageusement les auteurs se sont remis à l'œuvre, en tenant compte des critiques, et ils ont amélioré leur premier travail. Pour plusieurs parties du tome I, qui contient l'introduction générale, c'est plus qu'un progrès c'est une transformation. Cinquante pages, au lieu de douze, sont consacrées au traité de l'inspiration ; on y développe spécialement la question si importante de l'inerrance, en posant des principes inattaquables, formulés avec netteté ; puis on indique avec prudence les applications qu'on en peut faire, sans imiter les auteurs qui refusent énergiquement en pratique ce qu'ils accordent libéralement en théorie.

Les chapitres sur la « Vie juive » ont reçu aussi quelques additions, en particulier, celle-ci, plus intéressante que solidement fondée :

« Par opposition à l'abandon de ses œufs par l'autruche, Jérémie (Lam. IV, 3) met en relief l'amour extrême des cétacés pour leurs petits : « Même les tannîm découvrent leur mamelle et allaitent leurs petits, mais la fille de mon peuple est devenue cruelle comme l'autruche dans le désert ». Les cétacés, en effet, pour nourrir leurs petits pendant les six semaines d'allaitement, viennent à la surface de l'eau et se placent sur le côté, de façon que le petit puisse téter facilement sans avaler d'eau de mer. » (p. 208).

Ceci est extrêmement remarquable, et l'on voudrait le voir appuyé sur un témoignage sûr ; car les naturalistes modernes décrivent tout autrement l'allaitement des petits cétacés. D'ailleurs, dans *Lam.* 4, 3, au sentiment commun des commentateurs, il ne s'agit pas de « cétacés », mais de « chacals ».

Sur la langue hébraïque, la note 1 de la page 114 pourrait induire

en erreur. Un texte hébreu, écrit avec les seules consonnes, ne saurait se comparer à un texte français écrit de même, qui serait parfaitement inintelligible : P L R donnerait, en variant les voyelles, douze ou quinze mots différents : pâlir, polir, peler, piler, plier, plaire, pleur, pilori, épeler, épiler, épauler, pylore, polaire...

Au sujet de l'araméen, la page 120 est plus exacte que les pages 274, 275, où l'on parle encore du « chaldéen ».

Sur ces divers points, et autres semblables détails, une révision attentive apportera de nouvelles améliorations (1).

*
* *

5. Ne nous étonnons pas de voir paraître chaque année de nouvelles traductions et interprétations des *Psaumes*; il en sera sans doute ainsi jusqu'à la fin des temps : ces chants inspirés garderont leur sens toujours actuel et inépuisable; aucun exégète ne prétend dire à leur sujet le dernier mot. Deux grands commentaires catholiques de langue anglaise se sont succédés à peu d'intervalle : celui du professeur P. Boylan, t. I, 1920 et t. II, 1924 (*R. Apol.*, 1921, p. 304-308, 1925, p. 686-7); et aujourd'hui deux volumes aussi, magnifiquement imprimés, du Dr T. E. Bird, professeur à Oscott College, Birmingham.

Après avoir donné quelques notions sur la poésie hébraïque, sur le Psautier et sa canonicité, l'auteur traite, dans un sens très conservateur, des titres, des auteurs, de la date de composition. Dans le chapitre VI, il étudie le sujet de ces poèmes, en particulier l'espérance messianique; il résout par des explications détaillées les difficultés que présentent les psaumes d'imprécations. Le chapitre suivant, sur le texte et les versions, offre un travail très personnel de comparaison entre la version des Psaumes par saint Jérôme qui, dans l'ensemble, reproduit plus fidèlement l'original hébreu, et le *Psalterium Gallicanum* (conservé dans la Vulgate et le bréviaire), dont M. Bird indique un bon nombre de leçons et de traductions qui lui paraissent préférables; il énumère ensuite les passages qui sont probablement à corriger de part et d'autre.

Le commentateur étudie, pour chaque psaume, le titre, le sujet, l'auteur, l'occasion. Assez souvent dans une section à part, mais

1. Signalons en passant quelques fautes d'impression : p. 59, *Chrisman*; p. 104, note 3, Videau; p. 111, note 1, Biblos; p. 156, Ottobianus; p. 157, *Vogata*, pour *Chrismann*, Viteau, Byblos, Ottobonianus, *Volgata*, etc.

brièvement, il montre comment les paroles du psalmiste peuvent s'appliquer à diverses circonstances de la vie chrétienne et nourrir la piété des prêtres et des fidèles.

Puis vient le texte de la Vulgate, suivi de la traduction anglaise. Quand le psaume est long, il faut tourner plusieurs pages pour comparer, verset par verset, les deux traductions : c'est un petit inconvénient. La Vulgate étant à la portée de tout le monde, sa réimpression dans un commentaire se justifie seulement par une disposition commode qui la met en face de la version en langue vulgaire, soit sur deux colonnes, comme dans l'ouvrage du P. Boylan, soit sur deux pages en regard, comme dans l'édition du Nouveau Testament de Nestle. La traduction anglaise est limpide, coupée en stiques suivant le parallélisme (malheureusement, le groupement des stiques en vers n'est pas marqué).

Sous le titre « observations » se déroulent, en plus petits caractères, mais à la suite et en pleine page, les notes critiques, qui signalent et discutent les leçons et le sens de l'hébreu, du grec, de la Vulgate. Ces notes, comme celles, en plus grosses lettres, qui constituent le commentaire et viennent en dernier lieu, sont des modèles de concision, de précision et de clarté (par exemple, en une demi-page cinq interprétations de **103**,4 exposées et jugées; conclusion juste).

L'auteur incline visiblement à défendre le plus possible la version grecque et la Vulgate qui en est la traduction. Pour **4**,3, avec raison, contre la plupart des exégètes, il préfère la leçon des Septante, *usquequo gravi corde*, à celle de l'hébreu, *usquequo gloria mea in ignominiam*. De même en **32**,7; etc, Ailleurs son choix semble moins heureux : en **14**,4, il retient « qui jurat *proximo suo* »; mais *Lév.* **5**,4, décide en faveur de l'hébreu, « à son détriment ». En **57**,9, où les modernes voient « la limace qui fond en marchant » (allusion à la bave laissée sur le sol par ce mollusque), M. Bird maintient *la cire* de la Vulgate; cependant l'étymologie du mot hébreu, son existence en judéo-araméen, son interprétation par le Targoum plaident pour *la limace*. Dans **103**,11, il traduit : « les ânes sauvages étanchent leur soif »; mais la leçon des Septante, qui fait *attendre* les onagres, ne lui paraît pas improbable. Au verset 17 du même psaume, corrigeant l'hébreu (*les cyprès*) d'après le grec, il place la demeure de la cigogne *au sommet* des arbres; soit, mais il ajoute : « si le psalmiste pense aux arbres du Liban, le cyprès ne s'y

trouve pas »; il s'y trouvait autrefois, cf. *Is* **14**,8; **37**,24 *Zach.* **11**, 1-2. Pour **72**,21 la correction du texte hébreu par M. Bird n'est guère plausible : en traduisant *ignis fumigans*, saint Jérôme confirme le texte hébreu actuel : il lisait les *mêmes consonnes* et les coupait en deux mots, dont le second est araméen; l'hébreu massorétique donne un sens meilleur. D'autres corrections, pourtant plus simples que celle-là, ne sont pas admises (ainsi, dans **72** 1 et 4).

Très conservateur en matière d'authenticité et de tradition sur les auteurs, le Dr Bird ne voit rien qui empêche d'attribuer le psaume **102** à David, **89** à Moïse, **71** au temps de Salomon... Il montre avec force et finesse l'arbitraire de certains critiques radicaux; il sait profiter aussi de leurs aveux et de leurs bonnes remarques.

6. Un charmant petit volume, qui cache la date de sa naissance pour avoir l'air toujours jeune (il a vu le jour en 1926, semble-t-il), porte ce titre peu banal : « *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, par Honel Meiss, grand rabbin honoraire et Gabriel Houde, prêtre marianiste ». Collaboration parfaitement légitime et loyale sur un terrain commun. Les commentaires des deux auteurs suivront des voies différentes : la couverture du livre annonce : *Echos des Psaumes dans le Talmud* par Honel Meiss, et *Bref Commentaire historique, littéraire, liturgique des Psaumes traduits de l'hébreu*, par Gabriel Houde.

« Il n'est pas jusqu'à l'ORDRE DES MOTS, dit l'Avant-Propos, qui n'ait été scrupuleusement conservé... Pas un iota, même sous prétexte d'amélioration, n'aura été négligé... »

Très rarement, en effet, quand un mot du texte est inintelligible, on le remplace, sauf à le consigner au bas de la page. C'est donc le *texte massorétique* que nous avons sous les yeux, fidèlement rendu. Dans son ensemble, il est plus voisin du texte primitif que tout autre. Mais il s'en écarte par des fautes de copistes, parfois très claires, que l'on gagne beaucoup à corriger à l'aide de la version grecque. Un exemple seulement : nous lisons ici, au psaume **49** (**48** de la Vulgate), v. 12 :

« Dans leur pensée, leurs maisons dureront à jamais... »

Le sens et la construction du premier mot sont forcés. Combien préférable est le mot, légèrement différent, lu par le grec !

« *Leurs tombeaux* sont leurs demeures pour toujours. »

Quant à l'ordre des mots, il est bon de le garder le plus possible, mais sans exagération. En français, si l'on met le sujet après le verbe, on est obligé de l'exprimer une première fois par un pronom, et la phrase devient plus lourde ; ainsi, ps. 9,16, 18 :

Elles se sont enfoncées, les nations, dans la fosse qu'elles avaient faite...
Ils se tourneront, les impies, dans la direction du séjour des morts.

Les coupes sont bien faites, d'ordinaire, suivant le parallélisme (parfois en membres trop courts) ; mais dans la disposition typographique qui range les lignes de toute longueur en équilibre au centre de la page (comme les vers des fables de La Fontaine), on a de la peine à voir comment les membres parallèles doivent se grouper pour constituer des vers. Exemple, ps. **110** (Vulg. **109**) :

Ton peuple vient spontanément
le jour où se forme ton armée
en une parure sainte ;
dès l'aurore
vient à toi la rosée de ta jeunesse.

Quoi qu'il en soit de pareils détails, cette traduction exacte, utile pour tous, aidera spécialement ceux qui veulent lire les Psaumes en hébreu ; l'édition annoncée (peut-être déjà parue), qui met en regard l'hébreu et le français, leur sera fort commode.

*
* *

Le commentaire d'Isaïe par M. Franz Feldmann, professeur de théologie catholique à l'Université de Bonn, est partagé en deux volumes, dont l'un commente les ch. **1-39**, l'autre les ch. **40-66**. L'introduction du I^er^ volume traite brièvement de la personne et de l'époque du prophète, du livre et de ses parties, de la politique et de la théologie d'Isaïe, du mètre et de la strophe, du texte et des versions : trente pages, suivies de sept pages de bibliographie (où l'on regrette de ne point trouver les importants articles du P. J. Calès, parus dans les *Recherches de Science Religieuse*, t. I sur *Almah*, t. XII, sur *Emmanuel*, etc.).

Dans le II^e^ volume, l'introduction étudie surtout deux grandes questions : quel est l'auteur de **40-66** ? qui est le « Serviteur de Iahvé ? » Après avoir exposé les raisons contre et pour l'attribution de ces chapitres à Isaïe, M. Feldmann conclut que peut-être dans l'avenir

la lumière se fera là-dessus : « l'ombre plane encore sur la question d'auteur; mais l'exégète ne doit pas reculer pour cela... » ; il peut partir de l'hypothèse généralement reçue, que les ch. **40-55** sont écrits du point de vue de l'exil babylonien.

La traduction, divisée en sections d'après le sujet, est coupée en vers ou en stiques et en « strophes » ; celles-ci se suivent souvent avec des dimensions inégales, sans nulle symétrie : 9, 7, 7, 7, 8 vers 10 vers (I p. 197-198); 7, 4, 5, 4 vers (p. 259-260 ; cf. t. II, p. 50), etc. — S'il y a quelque chose de clair pour tous les commentateurs d'Isaïe (Reuss, Dillmann, Duhm, Cheyne, Marti, Box, Gray, etc.) c'est que **9**,7-**10**,4 contient quatre strophes terminées chacune par le même refrain qui est d'un vers entier identiquement répété. M. Feldmann a eu la singulière idée de détacher la dernière strophe **10**, 1-4 et de la transporter avec son refrain après **5**,24!

Généralement bien informé, il repousse parfois des opinions dont il semble n'avoir pas bien saisi ou pesé les raisons.

On lit, t. II, p. 18 : « Condamin a inséré **42**,1-9 entre **49**,7 et **49**,8. D'abord c'est impossible parce que **42**,8-9 appartient sûrement au ch. **41**. » Cette connexion avec **41**, résolument combattue par M. Feldmann en 1907 (*Der Knecht Gottes*, p. 58), est donc affirmée aujourd'hui par lui comme certaine; il ajoute : « Si même il s'agissait d'insérer seulement **42**,1-7 après **49**,7, on ne pourrait pas dire que la place est bien choisie. Car **42**,6,7 et **49**,8,9 ont trop de ressemblance pour se suivre immédiatement. » C'est tout, pour répondre aux nombreux arguments développés dans la *Revue Biblique*, 1908, p. 170-173; d'ailleurs, ce long article a échappé probablement à M. F.; il ne l'indique pas dans sa bibliographie, qui enregistre quantité de petites notes sur un verset. Mais le plus fort, c'est qu'à la page suivante (p. 19) de son commentaire, il admet, à peu de chose près, ce qu'il vient de condamner; il écrit : « Il me semble que **42**, 1-7 a été, par le prophète, composé d'abord après **49**, 1-9 et intercalé plus tard après **41**, 29. »

De ce commentaire plein d'érudition et d'honnêtes discussions sur le sens et la forme d'un grand nombre de mots hébreux, l'art du typographe a contribué à faire un tout massif, compact ainsi qu'un pâté de foie gras : vous pouvez tourner dix-sept pages de suite sans rencontrer un seul alinéa (I, p. 6-22, 81-97). Economie de papier, dira-t-on; on gagne peut-être ainsi quatre pages par volume? (1).

1. Un texte publié par C. J. Gadd en 1923 montre que Ninive a succombé en 612. M. Feldmann a gardé la date de 606 (t. I, p. 171).

8. Bien des fois l'occasion s'est présentée de louer les savants travaux d'Edouard Kœnig, hébraïsant hors pair, champion infatigable de plusieurs bonnes causes dans le camp conservateur, si peu paralysé par « les glaces de l'âge », qu'il vient de publier coup sur coup un grand commentaire d'*Isaïe* (1926), aussitôt suivi (après une longue préparation sans doute) d'un plus volumineux commentaire des *Psaumes* (1927).

Son explication d'Isaïe ne risque pas de faire double emploi avec celle de ses devanciers. Il connaît et discute très librement leurs opinions. Armé d'une redoutable érudition historique et linguistique, lexicologique et grammaticale, il repousse à peu près toutes les corrections conjecturales du texte massorétique, même quand elles sont appuyées sur les Septante (en **2**, 6; **5**,17; **11**,15; **14**,6; **17**,9 etc., même celle de **53**,8 si plausible et assez communément reçue.) Pour lui, dès qu'une expression ne pèche pas contre la grammaire, elle est pure de tout reproche. Rien ne l'effraie : il fait bon accueil au « lion » de **21**,8, que rien n'amène dans le texte, et que le grec et le syriaque n'ont pas connu. Dans son *Lehrgebäude* monumental, où sont cataloguées les moindres particularités du texte hébreu, il trouve réponse à tout.

Quant à la forme poétique des prophéties, elle échappe complètement au savant auteur. Non seulement il méconnaît la structure des strophes, mais il ne veut pas distinguer même les vers le mieux marqués par le parallélisme; après en avoir indiqué trois (p. 37), il s'est découragé, et les a tous écrits bout à bout, même pour les quatre strophes de **9**,7-**10**,4, si bien limitées par le refrain : il appelle ces strophes « sections », il nomme le refrain « epiphora » et tout est dit. Depuis, dans un commentaire des Psaumes très érudit et utile par ailleurs, il a eu le triste courage de couler ces chants lyriques dans le moule d'une traduction en prose.

Pour la critique historique et littéraire, Kœnig partage, sur les points principaux, les vues des exégètes indépendants. Il attribue **40** et suiv. à un prophète du temps de l'exil; il place en premier lieu l'argument linguistique et souligne avec raison, comme plus caractéristiques, les différences dans l'emploi inconscient et spontané des particules (adverbes, prépositions, conjonctions, interjections).

Kœnig admet la révélation surnaturelle, il ne recule pas devant la prophétie proprement dite, il ne craint pas de soutenir, contre la grande majorité des critiques protestants que, dans la fameuse prédic-

tion de **7,14**, Isaïe parle d'une *vierge*. Mais, pour lui, le « Serviteur de Iahvé » ne représente le Messie qu'au sens typique; au sens littéral, c'est tout le temps Israël, *à cause du contexte* où se trouve aujourd'hui noyé le petit passage **42,1-4** (mieux, 1-9). La transposition de ces quelques vers, qui résout la difficulté et qui s'appuie sur de multiples raisons (en dernier lieu, sur la structure du poème), est rejetée ici pour l'unique motif qu'elle se fonde sur la théorie strophique de Zenner; en effet, cette théorie a été jugée très sommairement et condamnée en bloc par Kœnig, dans sa *Rythmique hébraïque* (1914); il se contente donc de renvoyer à une page de cet ouvrage, que personne n'ira voir.

*
* *

9. *Prophecy and Eschatology* appartient à une série publiée par « Selly Oak Colleges » à Birmingham. L'auteur, M. Nathaniel Micklem, professeur de littérature biblique et de théologie dans ce Collège, estime que l'exégèse des prophètes peut tirer grand profit des récents travaux et découvertes en matière de psychologie : on a souvent très mal compris le symbolisme des prophètes; la théorie moderne qui ramène tout à des transports « extatiques » est trompeuse par plus d'un côté.

Sur ce dernier point, M. Micklem est éloquent et persuasif : il réfute avec bonheur les conceptions bizarres et les descriptions grotesques de M. Hölscher, surtout à propos d'Ezéchiel. Mais pourquoi parle-t-il si souvent lui-même d' « hallucination » chez les prophètes? L'hallucination étant un phénomène morbide, ce terme est très mal choisi pour désigner une vision d'origine divine, dont un homme, dans l'état normal de toutes ses facultés, peut être favorisé.

La seconde partie de l'ouvrage, à partir du chapitre II, est une promenade à travers l'histoire et les écrits des plus importants prophètes. L'auteur s'attarde au détail de cent questions d'authenticité; il attaque l'hypothèse précaire d'un critique, discute l'opinion d'un autre, invoque l'autorité d'un troisième. En fin de compte, son crible a laissé passer un petit nombre de pièces authentiques, non sans les avoir dépouillées de plusieurs versets, sous couleur de gloses. Pour Isaïe, la part sauvée du ravage est très faible; on a l'impression d'avoir tourné dans un cercle vicieux, pour arriver à ce résultat. Les passages non authentiques sont déclarés tels par comparaison avec de rares morceaux authentiques; mais l'acceptation de ces derniers suppose

que le triage a été déjà fait, *a priori*. Un procédé cher à l'auteur consiste à mettre de la prose en vers, en éliminant comme glose ce qui n'entre pas dans ses cadres métriques. Il combat avec raison et avec force quelques théories excentriques ; mais sa critique n'est guère moins radicale et arbitraire que celle de ses adversaires.

D'après M. Micklem, les vrais prophètes se distinguent ainsi des faux prophètes : la vision des premiers vient d'une méditation profonde qui leur fait découvrir et interpréter correctement « le sens et l'ordre du monde actuel », tandis que les faux prophètes prennent leurs désirs et leurs imaginations pour des réalités. Autant dire : les vrais prophètes ont raison, les autres ont tort, et c'est ainsi qu'on les reconnaît. Mais leurs contemporains ne pouvaient pas se servir commodément de cette distinction lumineuse.

10. Le major J. W. Povah est très versé dans la « psychanalyse » de Freud, on le voit dès les premiers chapitres du volume intitulé *The New Psychology and the Hebrew Prophets*. D'autre part, il connaît assez bien la Bible (sauf erreur sur divers textes mal compris ou mal appliqués) ; il est parfaitement au courant des positions de la critique indépendante, dont il fait un exposé magistral dans le chapitre IV. L'idée lui est venue d'expliquer la Bible au moyen de la « nouvelle psychologie ». Quelques suggestions ingénieuses ont enthousiasmé notre psychiâtre-exégète, et le voilà qui se lance à travers l'Ancien Testament, pour interpréter la religion, l'inspiration, le prophétisme et l'eschatologie par la psychologie de l'inconscient. La *libido* de Freud est à la base de tout ; tout se comprend sans peine à l'aide des « complexes », « complexes du père et de la mère », « complexe d'Œdipe », « complexe du Nirvâna »...

« Les grands prophètes, Amos et ses successeurs, distinguaient entre l'inspiration de Iahvé et la simple expansion de l'inconscient » (p. 127). Ah, tant mieux ! retenons cet aveu. Plus loin (p. 162-165), l'auteur embrouille à plaisir toutes les notions : les vrais prophètes peuvent parler parfois comme les faux prophètes ; et il arrive à ceux-ci d'être vraiment inspirés ! Somme toute, à la fin du XV^e^ et dernier chapitre, on se trouve beaucoup plus ahuri qu'éclairé par cet enchevêtrement d'hypothèses arbitraires, d'absurdités et de subtilités, entremêlées de remarques justes et suggestives.

***

11. Aux sept volumes de la collection de Bonn, dont la chronique

précédente a rendu compte, viennent de s'ajouter les commentaires des *Rois* par le P. Simon Landersdorfer, O. S. B. et du *Cantique* par le P. Athanase Miller, membre du même Ordre.

Le commentaire du Livre des Rois, conformément au plan général de la série, se développe au bas des pages, au-dessous du texte traduit, sans autre interruption que celle des titres annonçant un nouveau sujet. On peut le parcourir tout d'un trait sans se heurter même aux chiffres des versets, qui se tiennent discrètement sur le seuil, en marge.

Mis au courant des circonstances historiques par ces explications substantielles, tout lecteur de culture moyenne goûtera sûrement des pages bibliques du plus vif intérêt, comme celles qui racontent le jugement de Dieu provoqué par le prophète Elie contre les prophètes de Baal; la campagne de Sennachérib en Palestine en 701; (le P. Landersdorfer ne croit pas devoir s'arrêter ici à discuter l'hypothèse d'une seconde campagne); la découverte de la Loi sous Josias en 621.

Ici, comme en assyriologie, où ses travaux sont connus, le savant exégète est sur un terrain qui lui est familier; sa critique du texte peut inspirer confiance dans les quelques corrections et transpositions qu'il admet.

L'introduction donne l'essentiel sur le contenu, l'auteur probable, la chronologie, la crédibilité, la canonicité du livre des *Rois*. Ce livre présente manifestement le caractère d'une compilation (§ 3, p. 3), et l'auteur inspiré cite souvent les sources où il a puisé. Ainsi s'explique d'une façon naturelle que *Téglathphalasar*, roi d'Assyrie, (II (IV) *Reg.* **15**,29) soit appelé, dans le même chapitre, de son autre nom, *Phul* (**15**,19), sans qu'on puisse voir que c'est le même personnage; (I *Paral.* **5**,26 paraît en faire deux rois différents).

12. Enfin, l'interprétation du *Cantique des Cantiques*, par le P. Miller, écarte résolument la malheureuse hypothèse qui faisait de ce livre un recueil de chants nuptiaux, complets ou fragmentaires, douze, suivant les uns, vingt-neuf, selon d'autres; le P. Zapletal allait jusqu'à trente-sept. Ces chants devenaient, dans la basse exégèse de Paul Haupt (+ 1926), des « chansons de corps de garde » (*Rev Bibl.* 1908, p. 308).

Dom Miller a raison : dans ce livre, une étude attentive découvre de l'unité, un développement progressif de la pensée, une gradation dans la force des expressions, un ensemble de traits caractéristiques, qui nous mettent en présence d'un poème unique, composé de dialogues lyriques entrecoupés d'action dramatique.

Après avoir exposé les principaux systèmes d'exégèse (naturaliste, historique, purement allégorique, typique), le judicieux commentateur se prononce pour l'interprétation typique fondée sur un sens littéral qui décrit, non point les noces de Salomon, mais l'amour conjugal, pris en général, image de l'amour de Dieu pour l'humanité et de son union avec elle. Toute l'introduction est à lire : elle contient des réflexions très justes sur le sens profond et la forme poétique du *Cantique*; sur la liberté du langage oriental, même biblique, à ne point juger d'après nos mœurs occidentales modernes, dans l'éloge de la beauté corporelle; sur l'auteur du Livre, qui paraît appartenir à une époque plus basse que celle de Salomon : l'attribution à Salomon est abandonnée par un certain nombre d'exégètes catholiques (effacer de cette liste Halévy, qui est juif).

La traduction est accompagnée d'un double commentaire : l'un pour l'exégèse littérale, avec de savantes discussions sur le sens de l'hébreu; l'autre, à part, au bas des pages, en caractères italiques, pour expliquer le sens typique, dans une exposition continue, à l'aide de la Bible et de l'interprétation des Pères de l'Église.

13. Avec les livres de Samuel, exposés par M. Wilhelm Caspari, nous sommes aux antipodes des deux commentaires précédents; nous entrons dans le champ de la critique indépendante, où l'arbitraire règne sans contrôle.

Comme méthode d'interprétation, c'est également l'extrême opposé. Les commentaires du P. Landersdorfer et du P. Miller invitent à une lecture suivie; celui de M. Caspari l'interdit absolument : tout y est disposé pour arrêter le téméraire qui tenterait de faire une simple promenade dans ce sanctuaire de l'érudition. Les termes abstraits, composés, inusités, étrangement associés, ne suffisant pas à mettre l'obscurité voulue dans les introductions en tête du volume et de chaque section, on y a pourvu par l'insertion de quelques mots hébreux, qui font corps avec la phrase allemande, par des abréviations de noms propres et de noms communs. Si vous rencontrez le mot *Erz*, ne pensez pas avoir affaire à du « bronze »; c'est une abréviation de *Erzählung*, « narration » ou de *Erzähler*, « narrateur », Z—A = *Zeitalter* = siècle.

Les notes sont d'un laconisme poussé jusqu'à la sténographie et à la formule algébrique. Exemple : « Plur f (8) gegen Gri Pesh 1,53; 28,1; 29,1 und sg I 13,17 II 1,3. » C'est la première phrase de la note 2 sur le verset I *Sam.* 17,4. « Gri » signifie la version grecque

tandis que « gri » = grec ; « Gr » = Gressmann et Gro = Grotius. Chaque verset est illustré de plusieurs notes, quatre en moyenne, indiquées, dans le texte traduit, par des chiffres minuscules. Le commentaire se déroule tranquillement dans ce style, au cours de 674 pages grand in-8°. Une masse de références utiles s'y mêlent aux corrections textuelles les plus conjecturales.

Au moins, la traduction est-elle claire ? En voici un spécimen (II *Sam.* 7, 1-2) :

4[1] Als[2] er heimgekehrt war,
—[3] und Jahwe ihn[4] ringsum (von all' seinen Feinden) unbehelligt erhielt[4] —
2 wandte (1[2]) er sich an $\frac{\text{'den [1]Propheten}}{\text{seinen Seher}}$ *(?)' Natan :*

Manifestement l'ouvrage est composé pour être seulement consulté de temps en temps. Dès lors, il fallait le munir de quelques tables, en particulier pour indiquer la place des passages transposés.

14. — Il y a peut-être moins de différence entre la 3e édition de l'Archéologie hébraïque de M. I. Benzinger, qui vient de paraître (1927) et la 2e édition, publiée il y a vingt ans, qu'entre celle-ci et la première qui a vu le jour treize ans auparavant. Dans les trois éditions le plan général n'a pas changé : quatre grandes parties : le pays et ses habitants ; antiquités privées ; antiquités sociales ; antiquités religieuses. Chaque partie a gardé, à peu de chose près, la même division en chapitres et en paragraphes. Il faut comparer page avec page, pour voir sur combien de points les compléments et les modifications apportés aujourd'hui mettent l'ouvrage au courant des dernières découvertes.

M. Benzinger est très bien informé : dans ce domaine immense de l'archéologie orientale rien d'intéressant ne lui échappe de ce que les fouilles nous ont révélé depuis trente ans. Il glisse çà et là un exemple de plus, un fait nouveau, un détail ; il corrige la chronologie égyptienne et babylonienne d'après des travaux récents. Sur l'origine de l'écriture alphabétique, il cite une douzaine de publications parues de 1923 à 1926. Il ajoute des illustrations nombreuses : on en compte cette fois 431, au lieu de 253 dans la 2e édition et seulement 152 dans la première. L'ouvrage, qui fait maintenant partie d'une autre collection (« Angelos-Lehrbücher »), se présente sous un format plus ample ; l'impression est bien nette, mais les lignes sont un peu longues, ce qui n'est pas très commode pour une lecture continue. Les tables et index, à la fin du volume, se sont développés aussi jusqu'à occuper 35 pages.

En 1907 dans la 2e édition, l'auteur cinglait à pleines voiles vers la haute mer du panbabylonisme, pour puiser à un trésor récemment découvert. Que dans l'enthousiasme du moment, il ait été séduit par le faux éclat de quelques perles, on peut le comprendre, sinon l'excuser quand il s'agit d'un *manuel*. Mais persister vingt ans dans cette estimation, et mettre encore aujourd'hui cette marchandise dans le commerce, voilà qui s'explique moins bien. Quelques exemples :

L'usage du voile pour les femmes est rattaché au mythe d'Ishtar (p. 85)

La durée de sept jours pour les fêtes nuptiales a une origine bien simple, d'après M. Benzinger ; on a pris modèle sur le mariage du soleil et de la lune : les divers temps de leurs noces sont marqués par les phases de la lune (p. 117-118). Quel dommage que l'auteur n'ait pas connu « la lune de miel » ! Il eût trouvé dans cette expression française une belle confirmation de sa brillante hypothèse.

Les douze fils de Jacob, surtout dans le chapitre 49 de la Genèse, répondent exactement aux douze *signes* du zodiaque, à condition de corriger le texte relatif à Joseph et à Nephtali, afin d'y trouver le *Taureau* et le *Bélier*, d'assigner le *Scorpion* à Benjamin qui est comparé au *loup* (49,27), parce que la constellation du *Loup* n'est pas très loin de celle du *Scorpion*, d'attribuer le *Cancer* à Issachar, lequel est comparé à un « âne robuste » (v. 14), étant donné que Pline parle de deux petites étoiles de la constellation du *Cancer* appelées *Aselli* ; enfin, à condition de laisser dans l'ombre les interprétations moins claires de Ruben, Zabulon, Gad, Aser... D'autre part, les sept enfants de Lia représentent les sept planètes (p. 257).

C'est à de telles élucubrations que l'histoire est sacrifiée pour une part notable. L'histoire de Joseph serait pleine d'allusions au mythe de Tammouz (p. 370). « A. Jeremias l'a bien vu, nous dit-on : l'Egypte, le pays du sud, est le cachot, le monde souterrain, le pays du Dragon... Etre délivré de la Servitude d'Egypte, c'est être délivré du Dragon... de l'hiver, dans le mythe de l'Année... » (p. 381). On s'appuie sur les conjectures des mythologues, Winckler, Jeremias, Stucken, et sur la critique radicale et rationaliste de Wellhausen. Non, vraiment, ces perles et tant d'autres de même acabit, ne méritaient pas d'être enchassées dans la nouvelle édition, pas même en note ou en petits caractères. Le P. H. Vincent, avec autant de patience que de science, avait dressé une longue liste de ces interprétations bizarres (*Rev. Bibl.*, 1908, p. 416-425). Si M. B. en avait tenu compte, son livre aurait gagné beaucoup en valeur objective et scientifique.

On consultera cet ouvrage avec profit pour les faits qu'il contient ; dès que l'on verra poindre le soleil, la lune, les planètes, les signes du zodiaque, Tammouz et tout le cortège des fantaisies astrologiques et mythologiques, il suffira de sauter quelques lignes, d'expliquer de toute autre façon plus raisonnable l'origine du fait en question, ou de se résigner à l'ignorer.

15. — Comme antidote contre les théories rationalistes qui font un mélange confus de tous les faits de l'histoire, pour composer un tableau de la religion d'Israël, on peut prendre la monographie du P. F. X. Kortleitner, *De religione populari Israelitarum*.

Dans une étude fort solidement documentée, bien au courant des travaux de quelque valeur, allemands, anglais et français, l'auteur démontre la distinction qui existe entre la vraie religion, la religion *légitime*, appuyée sur la révélation divine, enseignée par les prophètes, et la religion *populaire*, qu'il définit « l'ensemble des opinions et des coutumes, relatives à la religion et à la morale, qui sont répudiées dans les Livres saints de l'Ancien Testament ». Il examine méthodiquement les manifestations de la religion populaire, condamnée par l'autorité légitime : divination, magie, culte des dieux étrangers, représentations matérielles de Iahvé, pratiques immorales, sacrifices humains, promesses des faux prophètes. Une troisième partie étudie les origines de ce culte superstitieux.

En tout, soixante pages qui méritent d'être lues attentivement.

16. Sur un sujet plus restreint, le fascicule II des *Commentationes Biblicae*, par le même auteur, est aussi fort intéressant : il traite de la colonie juive d'Eléphantine, qu'ont fait connaître les papyrus araméens découverts là en 1907. L'origine de ce groupement, la région qu'il occupait, sa religion qui joignait au culte de Iahvé celui de quelques fausses divinités, diverses questions de chronologie assez embrouillées, le problème de la légitimité du temple d'Eléphantine, en face des prescriptions de la Loi : tout cela est exposé aussi clairement qu'il est possible de le faire en latin.

*
* *

17. Aux centaines de traductions de la Bible dans les diverses langues du monde, la Société Biblique Britannique vient d'ajouter une traduction en Espéranto. C'est un joli petit volume in-8° de

trois centimètres d'épaisseur, d'environ mille pages, imprimées sur deux colonnes : il ne contient pas les Livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

Il faut louer hautement l'exécution typographique. Certes, ce n'est pas un mince mérite que de posséder les lettres spéciales de l'Espéranto et d'en faire un bon usage : de présenter aussi gracieusement que possible les cinq consonnes surmontées d'un accent circonflexe, c, g, h, j, s. Si ces lettres manquent dans les imprimeries (c'est le cas ordinaire), il est permis de les représenter ainsi : ch, gh, hh, jh, sh.

La traduction mérite des éloges beaucoup plus restreints, bien que, pour l'Ancien Testament, elle soit l'œuvre du créateur de l'Espéranto, Lazare Louis Zamenhof.

Zamenhof a traduit « cuisse » par *kruro*, dans *Jud.* **15**, 8, ailleurs par *femuro*. Il se méprend sur le sens de l'expression « se frapper la cuisse », geste de regret, de dépit et de colère ; il écrit : *mi batis min sur la femurojn*, « je me suis battu sur les cuisses » (*Jér.* **31**, 19) et *batu viajn lumbojn*, « battez-vous les flancs (*ou* les lombes) » (*Ez.* **21**,12). Sa traduction de *Ps.* **45**,3 met un glaive sur les lombes, en guise de ceinture : *Zonu vian lumbon per glavo*, « ceins ton flanc au moyen d'un glaive! »

On est frappé tout d'abord de la pauvreté du vocabulaire. La pauvreté ici est un vice : rien n'empêchait de créer les mots indispensables.

Antaŭ, en Espéranto, signifie *avant* ou *devant*, au choix. D'où les plus fâcheuses équivoques : I *Par.* **17**, 8, « J'ai exterminé tous tes ennemis *devant* toi (ou *avant* toi)? *Jo.* **3**,28, Jean-Baptiste a été envoyé *devant* le Messie (ou *avant* lui)? *Jo.* **5**,7, quelqu'un descend (dans la piscine) *avant* moi (ou *devant* moi)? Point de différence entre fléchir le genou *devant* quelqu'un ou *avant* lui !

Ili, en Espéranto, signifie *ils* ou *elles*, à volonté. Il en résulte une grande confusion dans les derniers versets de l'Evangile de S. Matthieu, où *ili* se lit 18 fois, désignant tantôt les saintes femmes, tantôt les apôtres, les soldats ou les disciples.

Les « urnes » des noces de Cana (*Jo.* **2**,6,7) deviennent des « cuves », *akvokuvoj*.

Avec un minimum de racines on fabrique quantité de mots composés, longs et lourds, de sens vague ou impropre : *malbondeziranto*, « qui désire le contraire du bien », prétend définir l' « envieux » (*Prov.* **23**,6) ; *malsupreniri*, « aller au contraire d'en haut » = descendre. Les deux

petits versets 6 et 7 du Ps. **92** contiennent *malklerulo*, *malsaghulo*, *malvirtuloj* et *malbonaguloj*.

Le verbe *falpushighi*, « être poussé de façon à tomber » = chanceler, ne convient pas quand, sans être poussé, on chancelle en se heurtant à une pierre (*Ps.* **91**,12), en marchant (*Is* **63**,13), en courant (*Prov.* **4**,12), dans les ténèbres (*Prov.* **4**,19), etc. — *Forpushi*, « pousser au loin », s'emploie également bien pour « chasser » des ennemis (*Act.* **7**,45) et « répudier » des amis (*Rom.* **11**,1). — *Forrapidu*, « soyez rapides au loin » = fuyez (*Mat.* **2**,13); *forputru*, « qu'il soit au loin (?) en putréfaction » = qu'il tombe en corruption (*Act.* **2**,27, 31), etc.

« Fils unique » est rendu par « le fils, le seul » (*Gen.* **22**,2, 12), « un seul fils », *sola filo* (*Am.* **8**,10), *solfilo* (*Zach.* **12**,10), et dans e Nouveau Testament par *solenaskita*, c'est-à-dire « enfanté seul », ce qui peut s'appliquer à tous les enfants qui ne sont pas jumeaux. Remarquez que *naski*, en Espéranto, ne signifie pas *naître*, mais *enfanter*!

Quelques suffixes manquent pour marquer des différences importantes dans les adjectifs. La bonne semence tombe sur un terrain *pierreux* (*Mat.* **13**,5); notre traducteur écrit qu'elle tombe sur « des endroits en pierre », *shtonajn lokojn*. Ce déficit est encore plus fâcheux, quand il s'agit de définir des qualités morales : *malbonfarema*, « porté à mal faire » (qui peut se dire de tout homme) ne donne pas du tout l'idée de « l'homme inique » de *Prov.* **6**,12.

Dans le Nouveau Testament, plusieurs mauvaises traductions sont spécialement regrettables. « Ressuscité d'entre les morts » se dit « levé (ou élevé) d'entre les morts », *levitan el la mortintoj* (II *Tim.* **2**,8). — *Act.* **1**,2, *li estis akceptita supren*, « il a été reçu en haut », pense répondre à « assumptus est ». — *Kalkuli* signifie « faire un dénombrement » (II *Sam.* **24**, 1, 2), « calculer » (*Luc* **14**,28), « compter » (*Act.* **1**, **17**) et au sens moral, « imputer » (*Rom.* **4**, 4, 8).

Instrui veut dire « instruire » quelqu'un (*Mat.* **28**, 20, *Act.* **4**, **2**, etc.) ou « enseigner » quelque chose (*Act.* **1**, **1** ; **18**, 11, etc.). D'autre part, la préposition *de* marque *l'éloignement* (*Mat.* **28**,8), *l'origine* (*Jo.* **1**,14), *l'agent* (*Jo.* **1**,6), *l'appartenance*, souvent. Voyez *Jo.* **1**,14, où *de* est employé en trois sens différents. Dès lors, comment faut-il comprendre *la instruo de la apostoloj* (*Act.* **2**,42)? Est-ce « l'instruction des apôtres », reçue par eux, ou « l'enseignement des apôtres », donné par eux?

Dans *Hebr.* 7,12, *la pastraro shanghighas*, « l'ensemble des prêtres est changé », n'est pas exact; il s'agit du *sacerdoce* même.

Tant d'amphibologies sont inexcusables dans une langue artificielle universelle.

L'Ido corrige l'Espéranto sur tous ces points et sur plusieurs autres (il supprime l'accusatif inutile, les grognements pénibles dans des séries de mots en *ojn* et en *ajn*, etc). Comparez les traductions des *Psaumes* en Ido par le R. P. Gross, des *Proverbes*, de l'Evangile de *S. Luc* et des *Actes des Apôtres*, par le R. P. Kauling (munies de l'approbation ecclésiastique), pour ne parler que des traductions bibliques.

Au jugement de M. Gonzague de Reynold, membre du Comité de Coopération Intellectuelle de la Société des Nations, « l'Ido est très supérieur à l'Espéranto ».

Pourquoi l'Espéranto compte-t-il encore tant de partisans fervents, zélés à le propager? — Il doit prévaloir, dit-on, parce qu'il est déjà très répandu. Cette raison ne vaut rien : le Volapuk, encore plus répandu, a succombé à la constatation de son insuffisance. D'ailleurs, l'Ido a aussi des adhérents dans toutes les parties du monde (1). La longévité anormale de l'Espéranto s'explique peut-être par l'énergie des auteurs et des éditeurs, qui ne se résignent pas à vouer au pilon leur immense littérature. Le grand éditeur Hachette en avait un stock considérable; mieux avisé, il s'en est débarrassé vers 1915.

Albert Condamin, S. J.

Lyon, le 9 février 1928.

(1) Il en a dans cinquante-sept villes d'Allemagne, d'après l'information récente (janv. 1928) d'une Revue publiée à Berlin. Or, il est impossible aux Allemands qui écrivent en Ido de n'être pas clairs. En Suisse, en Suède, l'Ido est plus répandu que l'Espéranto.

Chronique Pastorale

I. — Des ouvriers pour la Moisson

Depuis le mois d'octobre 1927, la revue trimestrielle *Le Recrutement sacerdotal* fondée en 1901 par Mgr Coste, M. le chanoine Ardant et le R. P. Delbrel a inauguré une nouvelle série où se manifeste, sous la direction du R. P. Dubruel, successeur du R. P. Delbrel, un réel progrès dans la rédaction et la présentation de ce périodique déjà si apprécié. Le numéro d'octobre, spécialement consacré aux « Aptitudes et inaptitudes à la Vocation Sacerdotale » contient une *Etude canonique des textes anciens et du Codex*, par M. Couly ; un article du R. P. de Sinety sur les *Prodromes des psychopathies chez les candidats au sacerdoce ;* dans le numéro de janvier, des spécialistes montrent comment les séminaires peuvent être rattachés aux syndicats ecclésiastiques et ceux-ci utilisés par des fondations de bourses en faveur des séminaristes pauvres.

Les Editions « Publiroc » (33, rue Thiers, Marseille) ont publié, en un élégant volume in-12 de 254 pages, le compte rendu du 2e Congrès national de Recrutement sacerdotal tenu à Marseille du 3 au 6 novembre 1926. Depuis s'est tenu à Rouen, du 16 au 18 novembre 1927, le 3e Congrès auquel ont pris part un Cardinal, deux archevêques, dix évêques, quatre cents prêtres et des centaines de fidèles. La préoccupation principale de ce Congrès fut de rechercher et d'améliorer le milieu favorable à l'éclosion des vocations : famille, paroisse, école, œuvres....

M. Belmon, directeur du grand séminaire de Rodez vient de donner une nouvelle édition de son excellent petit volume *Pour le sanctuaire* (Aubanel frères, Avignon) : « *On demande des Prêtres* » ; sous ce titre, le R. Bessières S. J. étudie la crise de la vocation sacerdotale dans l'élite sociale et démontre que « pour multi-

plier le saint Sacerdoce, il faut faire l'éducation eucharistique de la jeunesse » (brochure de 76 pages, librairie Giraudon, 56, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris 6e).

La question du recrutement sacerdotal a été traitée dans le roman par Pierre l'Ermite : *Comment j'ai tué mon enfant* ; par Emile Baumann : *Le signe sur les mains*. Elle a été aussi portée sur le théâtre par un vicaire de Saint-Serge d'Angers qui a tiré du roman de Pierre l'Ermite un drame en dix tableaux, et par le groupe *Art et Foi*, qui a interprété, le 22 janvier dernier, *Les Trois contre l'Autel*, « poème dramatique » en six tableaux, de son directeur Jacques Debout. Voici en quels termes celui-ci nous présente son œuvre : « Le Roi de l'Enfer » (et ce n'est pas une allégorie) a contre le sacerdoce royal une terrible haine. Il dépêcha les trois concupiscences à l'assaut d'un séminariste. Il est vaincu. Il recommencera en singeant Dieu. Nouvelle et plus cruelle défaite. Apothéose de l'Autel... Sans modestie, on peut avouer qu'on est écrasé d'avance par un pareil sujet. Mais on en est enivré aussi ». Et nous pouvons ajouter que cet enivrement a inspiré à l'auteur des vers impressionnants[1].

Le bulletin *Prêtre et Apôtre* (mai 1927) a montré comment la pauvreté actuelle du clergé pourrait être « un douloureux obstacle au recrutement sacerdotal », et quelles conclusions pratiques en résultent pour le recrutement et la formation des élèves ecclésiastiques.

II. — Le Ministère paroissial

Ce n'est ni « chez les pauvres », ni « chez les riches », c'est *Chez Lui*[2] que M. le chanoine Cardialagnet envisage le prêtre et il lui donne sur le culte liturgique, la prédication, les œuvres, l'organisation de sa paroisse, des conseils très pratiques dans une langue originale et savoureuse. Pour augmenter le rendement pastoral, il a aussi, dans l'Almanach catholique français de cette année, institué un plaidoyer en faveur de la vie commune. Celle-ci, du reste, a désormais son bulletin mensuel, *L'Ouvrier de la Mois-*

1. On trouvera aussi prochainement à la Collection du Théâtre chrétien des *Cahiers catholiques* (Editions Gabriel Enault, Mamers), *Le Regard* ou *Le Drame de la Vocation*, par Jacques Debout.

2. *Mon Curé chez lui*, notes sur l'organisation de la paroisse, in-12, Bloud et Gay, éditeurs.

son qui vient de commencer sa seconde année. (Rédaction et administration à l'Ecole de Vocations tardives de Fontlongue, par Miramas (Bouches-du-Rhône).

M. l'abbé Niederdang, vicaire à Saint-Joseph de Nancy, qui depuis 1913, écrit dans la *Vie au Patronage* des articles appréciés sur les Œuvres de jeunesse, a publié aux Editions Spes un volume in-12 de 228 pages intitulé *Le Clergé paroissial, guide pastoral raisonné et pratique, à l'usage du Clergé.* Après avoir donné une idée de la paroisse et distingué diverses catégories de paroissiens, pour montrer la façon de les connaître et de les diriger, il divise le reste de son livre en deux parties : 1° Le Clergé paroissial et le Saint Ministère ; 2° Le Clergé paroissial et les Œuvres. On pourrait critiquer cette division qui maintient entre le ministère pastoral et les œuvres une distinction contestable, attendu que les œuvres, en réalité, ne doivent être considérées que comme de nécessaires adaptations du ministère pastoral. Nul doute, d'ailleurs, que l'auteur ne soit de notre avis. Mais son plan lui était en quelque sorte imposé par le dessein qu'il a eu de réunir dans la seconde partie ses articles de la *Vie au Patronage*, dont ses lecteurs anciens et nouveaux apprécieront le caractère éminemment pratique.

Le volume intitulé *Pour sauver les âmes, Indications pastorales à l'usage des Séminaires et du Clergé*, par M. le Supérieur du Grand Séminaire de Coutances (Librairie Giraudon, 56, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris, 6e) arrive à sa 4e édition. Il a reçu de l'Académie française le prix Juseau-Duvigneaux. Beaucoup de séminaires l'ont adopté comme manuel de pastorale.

En face de l'Ecole laïque : c'est le titre d'une série d'articles où, depuis février 1928, la Revue *Prêtre et Apôtre* expose quelle doit être l'attitude du prêtre à l'égard des écoles et des maîtres qui lui disputent l'âme des petits enfants au lieu de collaborer avec lui comme autrefois à leur éducation chrétienne.

III. — La Prédication.

Formation des prédicateurs. — *Fiunt oratores.* Rien ne dispense ceux qui veulent se former à l'éloquence chrétienne d'en étudier les *Grands Maîtres et les Grandes Lois.* L'ouvrage si connu et si estimé que le R. P. Longhaye avait consacré à cette étude vient d'être heureusement réédité par la librairie Téqui.

C'est un véritable *Cours d'Eloquence sacrée* (Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire) que publie en deux volumes Mgr Paquet, professeur à l'Université Laval. Le premier volume est consacré aux *Principes et préceptes*, le second aux *Genres et modèles*.

Objet de la Prédication. — Voici quels ouvrages nouveaux nous avons reçus depuis notre précédente chronique :

Veritas : La Vie chrétienne raisonnée et méditée, par le R. P. Gerest, O P. (Lethielleux, éditeur). C'est une synthèse de la vie chrétienne dont le premier volume : *A l'image de Dieu*, a pour objet l'existence de Dieu, ses perfections divines, sa vie, et le second : *En communion avec le Christ*, nous fait méditer sur le Christ dans l'histoire, le Christ dans l'humanité, le Christ suprême puissance. Ce qui caractérise cette œuvre, c'est le souci qu'apprécieront les prédicateurs, d'unir la science à la prière, l'étude de la vérité religieuse à ses applications ascétiques.

Cours de religion chrétienne : Dogme, morale, moyens de sanctification par M. le chanoine Le Grand, aumônier divisionnaire à l'Ecole des Cadets et à l'Ecole Centrale Scientifique (Librairie Wesmael, Charlier, 81, rue de Fer, Namur). La façon nette, rigoureuse et précise en sa concision dont est présentée ici la doctrine catholique permettra aux prédicateurs qui ont à la développer et à l'adapter de se la remémorer tout d'abord avec exactitude.

M. Gabriel de Montgros, docteur en Théologie et en Philosophie, licencié en Droit, a voulu, en publiant ses *Instructions et Conférences* (Aubanel fils aîné, Avignon), « offrir à de jeunes prédicateurs les quelques types conventionnels et connus qui suppléent à l'expérience personnelle. La première partie contient des instructions développées sur Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, quelques saints et sujets de circonstance ; la seconde, des plans de conférences aux enfants, jeunes gens, hommes, femmes, jeunes filles et religieuses, etc.

Le Discours de Mariage de Mgr Julien (Librairie Brunet, Arras) ont chacun leur physionomie particulière, si bien qu'ils forment un volume dont les chapitres ont des titres très variés selon les auditoires auxquels s'adressait l'éminent orateur : le Médecin chrétien, la Femme française, l'Enfant, fleur du mariage, le Foyer chrétien, le Bonheur, chef-d'œuvre des époux..., le Foyer qui rayonne, la Vie continue..., Noblesse terrienne..., Rôle de l'élite.

Carême eucharistique, par M. le chanoine Cordonnier (Aubanel

frères, Avignon). Ce titre indique assez sur quel sujet ont été composées ces instructions qui se présentent sous forme de « Lectures pour chaque jour de la Sainte Quarantaine » et qui peuvent servir ou bien à inspirer ou bien à suppléer les prédications durant cette période de l'année liturgique.

De la maison Aubanel frères nous viennent aussi les *Sermons sur quelques grands sujets* du chanoine Ducos, « un nonagénaire qui livre à la presse des sermons prêchés dans la cathédrale d'Auch par un ancien professeur de belles-lettres ».

C'est à l'Evangile que M. l'abbé Stanislas Gambier, docteur ès Lettres, chanoine titulaire de Marseille, a emprunté les *Paroles sacrées* (de Gigord éditeur, Paris) pour faire profiter ses lecteurs de « ce qu'elles contiennent d'esprit et de vie », après avoir lui-même passé ses « meilleures heures à les méditer ».

La librairie Herder de Fribourg-en-Brisgau nous envoie deux volumes : *Die brennender Dornbusch*, *Le Buisson ardent*, par Robert Linhardt docteur en Théologie, et *Das Himmelreich auf Erde*, *Le Royaume des Cieux* sur terre, par Henrich Mohr. Le premier est à la fois un livre de prédication et un livre de méditation. L'auteur croit en effet que le sermon ne doit pas être autre chose qu'une méditation faite en commun et il s'autorise de l'exemple de Newman qui, grâce à ce procédé, pouvait lire ses sermons sans que l'impression en fût diminuée[1]. — Le second est un recueil de lectures pour chaque dimanche de l'année. « On reconnaîtra facilement, dit l'auteur, que ce livre n'a pas été écrit avec de l'encre glacée, mais avec le sang de mon cœur parmi les souffrances du jour et de la nuit ».

C'est aussi un recueil de lectures que nous offre Mgr Rodolfi : *Una Pagina di Vangelo al Giorno* (Vicenza, Societa tipografica), et le cardinal Nasalli-Rocca, archevêque de Bologne, qui présente au public l'ouvrage de son collège de Vicence, souhaite que ces « Pages d'Evangile » soient lues dans toutes les familles chrétiennes.

Dans la *Nouvelle Revue théologique* de novembre 1927, M. le

1. Nous aurons sans doute occasion de revenir sur cette opinion fort contestable. Le bulletin *Prêtre et Apôtre* s'est déjà efforcé de dissuader les prêtres de lire leurs sermons. Le volume de Pastorale signalé plus haut « *Pour sauver les âmes* » pose aussi cette question : « Est-il à propos de lire ses sermons ? » Il répond négativement et fait voir tous les inconvénients de la pratique qu'il déconseille.

Curé-Doyen de Bouillon (Belgique) suggère fort ingénieusement de consacrer une des cinq ou six années du Prône catéchistique à la législation de l'Eglise sous ce titre : *Le Code et la Vie surnaturelle du chrétien*. Il montre comment, d'après les articles du Code, prenant le chrétien à son baptême et le suivant jusqu'à la tombe, le prédicateur aura l'occasion de renseigner son auditoire sur tous les moyens de sanctification nécessaires et recommandés au véritable enfant de l'Eglise, comme sur toutes les obligations qui lui sont imposées. — Le bulletin *Le Prêtre et la Famille* a étudié (décembre) le problème de la prédication aux masses déchristianisées. — La revue *Lumen*, organe de formation doctrinale pour les personnes du monde (76, rue des Saints-Pères), donne, par la plume de Mgr Castel, son programme pour 1927-1928.

C'est encore le souci d'instruire les fidèles qui a inspiré au R. P. Alexis de Barbézieux, O. M. C., la pensée de rédiger ses *Lectures évangéliques* pour tous les jours du mois de Marie (Téqui, éditeur). *Le Mois de Marie* de l'abbé Berlioux vient d'atteindre son 145e mille et son *Mois des Ames du Purgatoire* en est à sa 3e édition (Librairie Brunet, Arras).

IV. — Le Prône a domicile.

I Par la parole. — *Les réunions de quartier* recommandées à diverses reprises par le bulletin *Prêtre et Apôtre* ont été organisées en plusieurs paroisses avec grand succès. Tel curé qui n'aurait pas eu 60 personnes à l'église en a atteint quatre et cinq cents en les groupant dans les granges ou les maisons inhabitées des hameaux écartés de sa paroisse.

II. Par la T. S. F. — Le même bulletin a consacré à ce moyen nouveau d'apostolat plusieurs articles au cours de l'année dernière. *Les Nouvelles Religieuses* (15 mars 1928) signalent l'organisation aux Etats-Unis de catéchismes par T.S.F. C'est un moyen providentiel de suppléer à la rareté des prêtres puisque leur parole peut être diffusée dans tous les centres privés du curé, à condition qu'on y organise des groupements disposés à les écouter.

III. Par les bulletins paroissiaux. — Chaque mois les *Indications pastorales* de la revue *Prêtre et Apôtre* contiennent une chronique où l'on voit avec quel souci d'adaptation aux milieux les plus variés le clergé paroissial rédige ces bulletins et sait les pré-

senter. La plupart, maintenant, sont illustrés. Il y en a dont le format est celui du journal. D'autres sont de véritables petites revues. Beaucoup de curés, non contents de rédiger leurs bulletins, les polycopient et les illustrent eux-mêmes avec un art vraiment merveilleux. En diverses régions s'est établi une sorte de consortium fournissant un fonds commun que chaque paroisse n'a plus qu'à compléter. On commence même à organiser des congrès locaux de prêtres « bulletinistes », en attendant le congrès national réclamé de divers côtés et qu'on finira par obtenir.

V. — Le Catéchisme.

La Sainte Congrégation des Séminaires a demandé récemment que non seulement les jeunes clercs soient formés par des leçons techniques à la pédagogie du catéchisme, mais qu'ils aillent faire le catéchisme dans les paroisses. C'est ce qui se pratique depuis très longtemps en France, notamment au Séminaire et à la paroisse Saint-Sulpice de Paris.

M. l'abbé Boumard, vicaire à Saint-Sulpice, déjà connu des catéchistes par ses *Avis de piété*, vient de publier chez Lethielleux trois volumes sur la *Formation de l'Enfant par le Catéchisme*. Le premier volume expose la théorie et la méthode, les deux autres la pratique et les plans d'instruction. Le premier volume qui nous est seul parvenu, après quelques considérations sur l'enfant en général, propose à la mère chrétienne, dans la partie intitulée *Pré-Catéchisme*, des avis et des instructions pour former ses tout-petits. Puis il expose l'œuvre du catéchisme proprement dit à l'intention non seulement du clergé, mais encore des catéchistes volontaires.

Pour exciter la curiosité des enfants, M. le chanoine Duplessy ajoute à ses nombreux ouvrages sur le catéchisme une série de volumes intitulés *Le Catéchisme en problèmes* : 1° Cours moyen ; 2° Cours supérieur ; 3° Livre du Maître ; 4° Résumés du catéchisme. C'est merveille de voir avec quelle ingéniosité tous ces « problèmes » empruntés à l'Histoire Sainte, à l'Evangile, à la grammaire, à l'histoire profane et à la géographie, font pénétrer agréablement les vérités chrétiennes dans les intelligences enfantines.

Nous avons parlé, dans notre précédente chronique, du *Caté-*

chisme dans la Bible. L'auteur de ce petit livre arrivé aujourd'hui à son 65e mille vient de nous donner pour le Cours secondaire *La Bible instructive*, beau volume in-4°, orné de 53 gravures et d'une carte de la Palestine (Imprimerie Sainte Jeanne d'Arc, La Loubière, Toulon). Cet ouvrage destiné aux catéchismes de persévérance et aux grandes personnes ajoute à un exposé historique plus complet de la doctrine contenue dans l'Ancien et le Nouveau Testament, des conseils de perfection appuyés sur des exemples. Sa riche illustration empruntée à une vieille Bible allemande aujourd'hui introuvable et son excellente disposition typographique permettront de l'utiliser pour les Distributions de Prix où il remplacera avantageusement des ouvrages moins instructifs sans être pour cela plus attrayants.

Le but de M. l'abbé Paul Delbant, en publiant son *Année préparatoire à la Communion solennelle*, a été de mettre les enfants, durant toute cette année, en contact toujours plus immédiat avec Notre-Seigneur, de leur apprendre à le connaître et à l'aimer et de les attacher si étroitement à sa personne que rien ne puisse jamais les en séparer définitivement. Le premier semestre est consacré à « la connaissance de Jésus par l'Evangile » ; le second, au « rapprochement de Jésus par l'Eucharistie ». Puis on arrive à la retraite ou « voisinage de Jésus » et au Grand Jour ou « présence de Jésus ». Tout cela semblerait supposer qu'il s'agit de la première communion, mais qui ne voit que si les enfants auxquels on s'adresse l'ont déjà faite depuis longtemps, il leur reste à mieux connaître et mieux apprécier le don de Dieu pour mieux en profiter ?

Les prédicateurs des Retraites de première communion qui veulent illustrer leurs instructions d'histoires appropriées pourront utiliser la *Retraite anecdotique* du R. P. Lejeune (Librairie Brunet. Arras). — A l'intention des enfants eux-mêmes, Dom Monnoyeur a publié le *Petit Missel de première communion* (Ligugé, Abbaye Saint-Martin).

VI. — La Direction des Ames.

La direction en général. — On se plaint de rencontrer dans le clergé des paroisses trop peu de directeurs de conscience. Et les prêtres auxquels s'adresse ce reproche s'excusent en disant qu'ils n'ont pas le temps de lire les livres d'ascétique et de mystique

où les règles pratiques de direction se trouvent noyées dans de trop copieuses dissertations. Le livre de M. l'abbé Honnay : *L'Art de la Direction*, dont la librairie Brunet (Arras) vient de publier la 3e édition, se propose de « faire œuvre de vulgarisation » en dégageant à l'intention des prêtres absorbés par leurs occupations pastorales, les règles générales et particulières de la direction spirituelle.

Direction des jeunes gens. — M. le chanoine Renard, professeur à l'École Saint-Sigisbert de Nancy, biographe du cardinal Mathieu, est un éducateur qui, résolument, engage ses élèves dans *La Voie étroite* (1 vol. in-12, de Gigord éditeur) en leur montrant les conditions du salut et de la perfection chrétienne. Avec des accents persuasifs, il décrit la vie intérieure et ses principaux soutiens, — prières, sacrements, apostolat, — étudie « les grandes et solides vertus » et enseigne « l'utilisation chrétienne de la vie ».

Le *Bulletin Salésien* (42, rue Planchat, Paris, 20e) avait publié ces dernières années, sur l'éducation, des articles qu'on a prié l'auteur, le R. P. Aufray, de réunir en volume. Il l'a fait sous ce titre : *Une Méthode d'éducation*. En voici les chapitres dont le seul titre donnera une idée de sa méthode qui est la méthode salésienne : Le système préventif en éducation ; de la liberté en éducation ; de la joie en éducation ; de l'autorité en éducation ; de la piété en éducation ; péché originel et éducation. — *La Vie au Patronage* a montré *les services des œuvres pour la formation chrétienne*, indiqué la *façon de raconter les histoires*, exposé quelle doit être la *fin et la vie religieuse des œuvres de jeunesse* (août et octobre), recherché les *diverses influences agissant sur la formation intellectuelle des jeunes gens de nos œuvres et leurs conséquences au point de vue de la foi et des mœurs* (février 1928). Les directeurs d'œuvres qui en présence d'un patronage ou d'une association de jeunesse laissant par trop à désirer sont tentés ou de se décourager ou de prendre des mesures extrêmes, feront bien de méditer dans le bulletin de l'*Union* (novembre 1927) l'article intitulé : *Comment réformer une œuvre de jeunesse*.

Direction des soldats. — Le bulletin *Prêtre et Apôtre* a publié le compte rendu des *Journées militaires* de Rome, de Montmartre, de Tours et donné quelques extraits des Rapports qui y furent présentés sur l'Apostolat à la caserne. Cet apostolat s'exerce d'une façon très efficace par le *Rosaire vivant* (Bureaux de l'Union, 82,

rue de l'Université). A l'intention des soldats, il n'existe qu'une revue générale. C'est l'*Etendard*, mensuel, 2 fr. par an, 1, rue Belmas, chèques postaux : M. Jombard 156-12, Lille. Mais il y a des bulletins qui servent d'organe à des œuvres particulières : Rouen, Versailles, Bordeaux, Belfort, Strasbourg. Nous avons reçu et nous signalons spécialement *Le Trait d'Union*, rédigé par M. l'abbé Clesse, 3 *bis*, rue Marie-Stuart, Reims, c. c. L. Clesse 7692, Paris ; et *Le Grillon du Foyer*, rédigé par M. l'abbé Havard, aumônier militaire à Saint-Malo.

Le théâtre éducateur. — Il ne peut l'être qu'à la condition que les pièces soient bien choisies. « Le Chercheur » a donc rendu grand service aux directeurs d'œuvres de jeunesse en publiant trois répertoires intitulés : *Les meilleures pièces* : I. pour enfants ; II. pour dames et jeunes filles ; III. pour hommes et jeunes gens. (3 vol. in-18. Editions Spes.)

Jeunesse ouvrière. — Le bulletin des Anciens élèves de Saint-Sulpice (février 28) contient un excellent article sur la *Jeunesse ouvrière catholique* ; sa méthode, son organisation[1]. Cette œuvre si opportune a publié d'intéressantes brochures : *L'Appel de la J. O. C.; l'Essentiel pour commencer la J.O.C. ; Rôle éducatif des groupements de J.O.C.* (Paris, boulev. Raspail, 278). Les *Editions Jocistes* de Belgique (Bruxelles, Secrétariat général) ont aussi publié des brochures du même genre. Nous signalerons spécialement celle de l'abbé Cardyn : *La vie morale des jeunes travailleurs*. — Les *Equipes sociales, Esprit et méthodes* (Editions de la Revue des Jeunes) nous montrent comment cette œuvre d'éducation populaire a cherché et déjà réussi à créer, après la guerre, de solides liens de travail et d'amitié entre la jeunesse qui travaille dans les écoles et celle qui travaille dans les ateliers. S'instruisant et se formant ensemble dans les cours du soir et les cercles d'études qu'organisent les *Equipes*, ces jeunes apprennent ainsi à se connaître et à s'aimer. Ils veulent, en même temps que créer des valeurs, créer une Amitié sociale. Combien il est à souhaiter qu'ils réussissent à faire cesser le déplorable antagonisme qui a trop souvent jusqu'ici dressé l'une contre l'autre, la bourgeoisie et la classe ouvrière !

Direction des religieuses. — En mettant *La Jeune fille chrétienne à l'Ecole de Sainte Marguerite-Marie* (Téqui, éditeur), M. le chanoine Thévenot l'achemine vers la vie religieuse. Mais le début

1. Cf. *R. A.*, nov. 1927, p. 584-600.

de son livre convient même à celles qui ont une autre vocation. Voici en effet le titre du chapitre III : Sainte Marguerite-Marie et la mondanité. Les modes, les mauvaises lectures, les compagnies dangereuses.

Le Memento de Vie religieuse de Mgr Gouraud (Lethielleux, éditeur), n'est pas seulement « un retour au noviciat » où les religieuses « auront la satisfaction de revivre les meilleures heures de leur passé ». Il est aussi un guide pour les jeunes filles qui ne se trouvent pas suffisamment éclairées sur leur vocation.

Le R. P. Delerue, Rédemptoriste, vient de donner une traduction nouvelle de *La Sainte religieuse* qui passe pour le chef-d'œuvre de saint Alphonse de Liguori. C'est un manuel complet de la perfection chrétienne et religieuse. Beau volume in-8 de 540 pages. Librairie catholique, *Stella Matutina*, 14, rue du 4-Septembre, à Saint-Etienne.

VII. — Education eucharistique

L'Eucharistie est le grand moyen de sanctification des âmes. Mais, pour qu'elles en profitent, il faut d'abord qu'elles le connaissent et sachent l'apprécier. C'est à quoi tendent deux petits volumes, l'un du R. P. Ehrhard, *Le Saint Sacrifice de la Messe, traité dogmatique, liturgique et ascétique* (Aubanel frères, Avignon) ; l'autre, intitulé *Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, par l'auteur des Avis spirituels.

Deux autres volumes ont pour but *La participation des fidèles au Saint Sacrifice*. Le premier, édité chez Téqui a pour auteur M. l'abbé Grimaud connu par beaucoup d'ouvrages antérieurs. Son titre : *Aux Fidèles « Ma » Messe* se détache sur une jolie couverture qui donne au volume un aspect attrayant. Le texte comprend trois parties : I. « Ma » part dans le sacerdoce du Christ V; II. L'œuvre que j'accomplis en célébrant « ma » messe ; III. Les moyens de bien célébrer « ma » messe. Le second ouvrage est intitulé *Leur messe mystique*, par le fondateur de la *Croisade à la Messe*. C'est un recueil d'articles de son bulletin dont le but est : 1° d'expliquer aux fidèles le sens du Saint Sacrifice ; 2° de créer dans les paroisses un mouvement d'assistance à la messe en semaine ; 3° de former les personnes pieuses à la vie intérieure.

Les savantes et pieuses considérations du regretté M. Vigourel dans un livre récent : *Liturgies et spiritualité, origines apostoli-*

ques (de Gigord) serviront aussi à mieux faire apprécier la Sainte Messe[1]. Le *Bulletin pastoral de Reims* a exposé (juillet) comment utiliser pour cela le paroissien.

En une série d'articles (octobre, novembre, décembre), il a montré excellemment pourquoi s'impose l'éducation eucharistique préalablement à tout enseignement catéchistique : « Si l'on veut expliquer efficacement aux petits la doctrine eucharistique, il faut commencer par leur faire expérimenter la douceur du Pain de Vie ». A partir du numéro de février, il a commencé à montrer comment, par un système d'éducation tout orale, sans le secours du manuel, doit s'accomplir la préparation des petits enfants à la Sainte Communion.

La Vie au patronage a donné une série de « tableaux liturgiques pour les enfants de chœur » et un article sur la communion des Avant-Gardes. — M. l'abbé Adam continue sa collection des *Messes d'enfants*, cartons gracieux et pratiques servant soit à faire suivre individuellement la messe aux enfants, soit à les faire prier en commun et à haute voix (Librairie Ravier, rue Centrale, Bourg (Ain).

Le tome V des *Semaines liturgiques* (Abbaye du Mont-César, Louvain), est consacré tout entier à la Sainte Messe. Beaucoup des rapports qu'il contient se rapportent à l'éducation eucharistique. On en jugera par quelques titres : Comment une paroisse de 400 âmes prie et chante la Sainte Messe.. Le Saint Sacrifice de la Messe, fondement de l'éducation chrétienne... Pour mieux comprendre les oraisons du Missel... Comment faire de la messe « ma » messe ». Comment enseigner la messe aux enfants. Que pensent et que disent nos ouvriers au sujet de la messe ?

Le Chant des fidèles a fait l'objet de plusieurs articles de *Prêtre et Apôtre* (numéro de janvier et suivants), où l'on s'est efforcé de montrer que le peuple devant être « acteur » et pas seulement spectateur et auditeur à nos offices, on aurait grand tort de faire exécuter par des maîtrises si bien formées qu'elles soient ce qu'il peut et sait chanter lui-même. — M. l'abbé Gerfault, curé-doyen de Longué, ancien curé d'une paroisse où se trouve un sanctuaire très fréquenté en l'honneur de Saint Joseph, a publié, à la librairie Saint-Grégoire, à Grenoble, les *Cantus Josephini* dont Mgr Crosnier a écrit l'introduction.

1. Cf. *R. A.*, nov. 1927, p. 568-574.

VIII. — Pour aider les prêtres

L'œuvre sacerdotale et pastorale étant une œuvre essentiellement surnaturelle, le premier et principal moyen d'aider les prêtres, c'est de prier pour eux. On le comprendra mieux en lisant un ouvrage publié par un directeur du Séminaire, chez Aubanel fils aîné à Avignon, et intitulé *La Prière pour les Prêtres dans la Sainte Liturgie*. Après avoir exposé le devoir de la prière pour les prêtres et démontré sa nécessité, l'auteur indique ce qu'il convient de demander à Dieu. Et pour exprimer ces demandes, il nous offre les prières mêmes de l'Eglise dans son admirable liturgie.

C'est un secours très opportun que M. le chanoine Nouvellon, directeur au Grand Séminaire de Blois, a voulu apporter *Aux prêtres qui souffrent* (vol. in-12 de 350 pages, Procure du Clergé, 3, rue de Mézières, Paris (6e), en leur procurant les consolations et conseils dont ils ont besoin pour sanctifier leurs épreuves et les faire servir au succès de leur apostolat.

Plus les prêtres deviennent rares, plus ils ont besoin d'être aidés et suppléés. Aussi, l'*Union des Œuvres ouvrières* a-t-elle été particulièrement bien inspirée en choisissant ce sujet pour son dernier Congrès dont elle publie les rapports dans son bulletin mensuel. *La Vie spirituelle* (octobre et novembre), en a donné une vue d'ensemble. *Le bulletin pastoral de Reims* a spécialement étudié l'apostolat laïc dans les paroisses sans prêtre.

IX. — Restauration de la Famille

L'Association du Mariage chrétien a publié le compte rendu de son 5e Congrès tenu à Paris dans l'église de la Trinité, du 30 avril au 2 mai 1927, sous ce titre *La Paroisse et la Famille*. Voici les sujets étudiés : La paroisse et l'instruction des fiancés ; les Cercles des parents ; Préparation des jeunes gens au mariage ; Préparation des jeunes filles au mariage ; la Vie religieuse de la famille dans la paroisse ; le rôle social de la famille (1 vol. in-8, au Secrétariat du *Mariage chrétien*, 86, rue de Gergovie, Paris 14e).

Après *Dieu et le Mariage*, *Jésus-Christ et le Mariage*, l'abbé Rouzic termine sa trilogie du mariage par un volume (in-32, Lethielleux, éditeur) intitulé *L'Eglise et le Mariage*, où les fiancés et les jeunes mariés trouveront sur la préparation au mariage et la vie conjugale des renseignements et des conseils appropriés.

X. — Apostolat missionnaire

C'est des Missions Etrangères qu'il s'agit. Mais comment ne pas saluer d'abord avec admiration et profonde sympathie l'apostolat de la banlieue dont nos revues et journaux catholiques nous entretiennent avec tant de raison depuis quelques mois ?

L'Union Missionnaire du Clergé a fait donner à l'Institut catholique de Paris des conférences sur l'*Apostolat missionnaire de la France* La seconde série (volume in-12, Téqui, éditeur) aborde les sujets suivants : les Origines de la Société des Missions Etrangères, le relèvement de la femme païenne aux Indes, l'Apostolat par l'éducation au Japon, Madagascar religieux, Les Missions Maristes en Océanie, l'Institut missionnaire des Frères des Ecoles chrétiennes, les Missions des Galles en Abyssinie, l'Emulation missionnaire à travers le monde, les Etudiants chinois à l'étranger, l'Afrique occidentale française.

Le R. P. Hugon, S. J. dont on vient d'apprendre le tragique enlèvement par des brigands chinois venait de publier aux Editions Spes un gracieux volume intitulé : *Une carrière : Le Missionnaire* où il traite successivement de l'homme, de la carrière, des préparations éloignée et immédiate des œuvres et de diverses congrégations de missionnaires.

C'est des *Missions du Togo et du Dahomey* qu'il vient de visiter que nous entretient Mgr Boucher, directeur de l'Œuvre apostolique, dans un volume richement illustré par la maison Téqui, éditeur.

La biographie de Alice Munet (in-8 de 412 pages, Emm. Vitte, éditeur) nous montre comment cette compatriote de Pauline Jaricot fut amenée peu à peu, presque à son insu à compléter l'œuvre des Missions africaines de Lyon en fondant les Petites Servantes du Sacré-Cœur missionaires catéchistes des noirs en Afrique.

Pour encourager les âmes qui, rêvant d'être missionnaires, se trouvent retenues par diverses nécessités dans leur pays et leurs emplois, le R. P. Laborde S. J. a montré ce qu'il faut et ce qui suffit *Pour être Apôtre à l'Ecole de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus* (Edition de l'Apostolat de la Prière).

J. Blouet.

Informations

Notes et Documents

I. En marge des Tharaud : Péguy catholique.

On connaît les diverses interprétations qu'on a données du problème posé par la conversion de Charles Péguy. Le problème n'est pas encore tranché : c'est pourquoi nos lecteurs prendront quelque intérêt à entendre ce témoignage savoureux d'une « fidèle » du grand écrivain.

Le livre des Tharaud est beau[1]. Il est tout plein de cet art où la forme aisée et pourtant retenue implique le choix si bien défendu par eux dans cette œuvre même et s'échauffe et s'éclaire, depuis la Fête arabe, par la fantaisie, le pittoresque, la couleur et même l'émotion qui sont avec la pensée dans un rapport exact et vif ; il y a de l'esprit aussi : Péguy en avait ; mais surtout il enferme en ses pages cette fleur unique de l'amitié cueillie au temps de la jeunesse et qui ne s'est pas fanée, et il est vrai, ce témoignage profond de l'esprit qui ne s'est pas toujours laissé séduire, mais pourtant généreusement prêté : aussi bien la générosité des Tharaud, c'est Péguy lui-même qui me l'a fait deviner un jour par la façon ingénue dont il m'en parlait.

Oui, tout est vrai, je le sens, de ce que je ne connaissais pas, et tout serait vrai de ce que je connais, s'il n'y avait cette immense part de sa vie malheureuse sur laquelle il faut revenir avec d'autres témoignages peut-être, au moins d'autres interprétations, et le courage d'une certitude intérieure. Ce retour est nécessaire parce que c'est là où les Tharaud pouvaient faillir dans leur bonne foi même, et malgré leur intelligente « préhension » de ce que fut

1. *Notre cher Péguy*. Voir aussi *Pour les fidèles de Péguy*.

leur ami, malgré leur enquête certainement consciencieuse et malgré les opinions autour d'eux ou ce qu'ils en ont tiré : je veux parler de son catholicisme. « Naturellement », diront nos adversaires que la question importune, les anciens abonnés désabonnés, les scandalisés ou ceux qui le voudraient à eux, sans sa foi, et tous ceux-là qui sont trop aises de lui voir disputer son titre de catholique ; et ils aiment mieux qu'on n'en parle plus.

Il en faut pourtant parler. A la vérité, la question n'est pas simple. Si elle l'était, elle se poserait ainsi : « Péguy allait-il à la messe ? A-t-il fait baptiser ses enfants ? S'est-il marié à l'église ? — Non. — Eh bien, il n'était pas catholique, qui dit catholique dit nécessairement pratiquant. » Et c'est bien ainsi qu'elle a été posée en effet, d'une façon trop simpliste.

C'est que ne pas aller à la messe, avoir une femme et n'être pas marié aux yeux de l'Eglise, ne pas faire baptiser ses enfants quand on est baptisé soi-même et qu'on a fait sa première communion, c'est être avant tout en état de péché mortel, mais justement un état compatible avec la foi, je dirai presque dans l'ordre de la foi. Et Péguy pensait-il comme l'Eglise à ce sujet ? — Oui, il le pensait. Il croyait à son péché, et il savait aussi que l'Eglise le pourrait remettre. Il savait très bien son état de péché, qu'on ne s'en étonne point, puisque le cas est fréquent ; et de là venaient ses douleurs, ses angoisses, ses entêtements mêmes par ce qu'il y a de tentation continue dans l'exercice du péché ; et il était malheureux justement par ce qu'il sentait d'instable, transitoire et proprement inexistant en ce misérable état ; et il n'était pas « installé » et il n'était pas fait pour vivre dans ce campement, cette bohême de l'âme dont il n'avait jamais eu le goût. Seulement — le petit diable de Baillet[1] suscite toujours des seulement — il avait donc la crainte de sa famille, il avait la maladie, il avait les combats et les tentations, il avait, et c'était sa terrible déficience, son manque propre, qu'on lui en parlait trop peut-être, et que sa personnalité irréductible réagissait — et pourtant ses amis faisaient leur devoir en le pressant et le terrible événement leur a donné raison.

Mais il y avait aussi bien sûr que malgré les résistances du pauvre Péguy la grâce ne désarmait pas.

1. Baillet, l'ami de Péguy, qui était moine bénédictin.

Qui y a seulement songé ? Les Tharaud, eux, ne pouvaient pas comprendre ; quelque chose devait leur échapper. D'abord il leur est arrivé d'être très naturellement trompés par la ressemblance des états et la persistante figure de cette personnalité jusqu'en la différence des faits. Ils avaient toujours vu Péguy se créer des événements mêmes son royaume d'Utopie, Utopie socialiste, Utopie de l'Affaire, Utopie du désenchantement de l'Affaire, royaume de pureté, et chaque fois dans sa sincérité profonde, chaque fois dans sa vérité, on pourrait dire chaque fois vivant dans l'unique « royaume de ce monde ». Comment auraient-ils pu croire s'ils ne *croient* pas, qu'un jour ce serait le royaume définitif parce qu'il avait trouvé celui, le seul, qui ne soit pas de ce monde ? Après un autre, un autre encore. Oui, mais aux âmes de bonne volonté il est donné un jour de n'aller pas plus loin, et après avoir cherché et cru trouver bien des fois, de trouver enfin pour de bon quand on ne s'y attendait pas. Et alors on ne peut pas aller plus avant. On n'y va pas parce qu'il n'y a plus rien après et que d'ailleurs ce serait une belle duperie puisque tout ce qui était épars avant, désaccordé, contraire et contradictoire, tout ce qui était inemployé se trouve soudain merveilleusement uni en un ordre inattaquable, souple, capable de tout comprendre, tout enfermer, sans tirage, sans pression, sans déchet, chaque chose s'emboîtant exactement avec celle d'avant et celle d'après, et pour l'esprit tout lumineux, expliqué : qu'il y a la Vérité enfin ; et qu'il y a la grâce pour en arriver là. La grâce, les Tharaud ne l'ont même pas soupçonnée dans leur système de Péguy catholique : ils n'y pouvaient pas songer.

Elle était là pourtant qui était intervenue et intervenait, et interviendrait encore. Et c'est entre ces moments successifs qu'il s'est arrêté ; c'est entre ces moments qu'il a étonné, puis inquiété ses amis ; c'est entre ces moments qu'ils ont peut-être un peu manqué de patience, tout simplement parce que n'ayant pas la même nature ils n'avaient pas passé par les mêmes états, que leurs réactions avaient été différentes et que leur esprit clair ou ardent, ou la qualité de leur volonté ne les poussait pas à temporiser ainsi. Et puis aussi peut-être ils avaient oublié qu'à un moment, dès le début, les lumières sont si vives qu'elles offusquent un peu tout ce qui reste à faire et qu'on se contente un temps de leur éclat.

Mais l'abonné mécontent, lui, ne s'y trompait pas.

Mais entre ces moments de la grâce, Péguy écrivait les *Tapisseries*, les trois *Mystères* — dont la fin admirable du mystère de l'*Espérance* — *Monsieur Laudet*, enfin l'*Eve* qui est avec les *Pensées* et le *Sermon sur la Mort* la plus belle explication en art de la double nature de l'homme, du péché et de la Rédemption.

Mais il implorait Notre-Dame qui est le chemin le plus sûr et le plus facile pour la conversion définitive.

Mais il priait. Mais par ses prières à Notre-Dame il nous apprenait à prier aussi en un certain sens que nous n'aurions pas trouvé seuls, et ses images et ses trouvailles et sa simplicité étaient matière de plus riche oraison — ce même sens où Claudel, qui n'a pas fait que des conversions volontaires, faisait découvrir ce que nous n'avions pas compris.

Mais il disait : « Priez pour moi ». Et il nous envoyait à Chartres et nous y sommes allés.

Mais, après qu'il nous eut quittés, nous savons que le 15 août il avait entendu la messe. Et auparavant Jeanne Maritain n'avait-elle pas reçu un autre mot dans lequel il lui disait : « J'ai dans ma compagnie un capucin dont j'ai fait mon chapelain particulier. » Je sais bien ce que pouvait être cette expression dans l'esprit et sous la plume de Péguy, quelque chose de magnifiquement transposé et approprié ; mais il est tout aussi permis de penser, et même davantage qu'il lui voulait donner un sens précis et compris par son amie.

Mais la dernière grâce, celle qui devait venir, qui nous dit qu'elle n'est pas venue justement dans ces derniers moments, double grâce en ce qu'elle était la conversion définitive, et si proche de la mort qu'il ne pouvait plus retomber dans ses luttes et ses empêchements ?

...Et enfin, puisque tout est livré en cet ouvrage, et Dieu le permet sans doute, de la vie des âmes, enfin il y a autre chose encore de plus profond, de plus secret, de plus éclatant à la fois et d'admirable, comme le lointain épilogue et la visible compensation de ces luttes et de ces angoisses, comme leur épanouissement en fleurs enfin divines dès ce monde, et dans ce double miracle de la grâce je dis qu'il faut chercher le suprême témoignage.

Traversant Paris au mois de juin de l'année dernière, je me promenais avec une amie, celle-là même pour qui Péguy m'avait en-

voyé l'étude d'*Eve* quelques jours avant la guerre. Mon amie a reçu ses grâces elle aussi, et elle m'entretenait d'une retraite qu'elle venait de faire au temps de la Pentecôte. Et tout à coup s'arrêtant de marcher et me regardant tout à plein, elle me dit :

« Et sais-tu ce que je voulais t'apprendre ?... Sais-tu qui j'ai rencontré là-bas ? »

J'attendis.

« La fille de Péguy. C'est une véritable petite apôtre. »

Je ne trouvai pas une parole. Je vis seulement un massif flamber au soleil devant moi.

Mon amie continuait :

« Il paraît qu'ils sont tous — presque tous — convertis officiellement depuis la Semaine sainte. Ils ont dû communier le jeudi ou le samedi saint. »

Je ne parlais toujours pas, mais j'entendais autour de moi tourner les sphères harmonieuses des mondes.

Chère et pauvre famille ! Je ne l'avais jamais connue, mais depuis qu'il était mort j'avais si souvent pensé à elle, souvent prié dans les commencements. Et pendant des années j'avais tâché de les suivre tous, renseignement par renseignement ; et puis l'éloignement avait fini par m'en distraire. Et maintenant je les voyais qui acceptaient le signe suprême du ralliement qui est la voie nette, franche, sans hésitation, maintenant qu'ils savaient aussi ils allaient vivre comme il aurait fallu, à sa place, pour lui sans doute encore. Qui ayant souffert et durement, il n'en faut point douter, faisaient savoir avec humilité que c'était sa souffrance à lui qui avait compté. Ah, les braves, les belles âmes, que Dieu est bon et que Péguy était grand, et comme il était bien quand même dans les voies, et comme il ne faut pas douter qu'il eut la grâce dernière !

Seulement, en avril 1925, le livre des Tharaud — je n'ai rien pour le vérifier — était bien sûr écrit.

CLAUDE FRANCHET.

II. Une visite au « National Catholic Welfare Council » de Washington

La veille du jour où les Evêques des Etats-Unis tenaient à Washington leur dernière assemblée annuelle, j'eus la bonne fortune de visiter les divers services de cette grande institution américaine et catholique, toute jeune encore, puisqu'elle est issue de la guerre, mais déjà si féconde en heureux résultats.

J'en admirai l'organisation si bien faite pour favoriser dans leur développement toutes les branches de l'activité catholique. De toutes les sections où je reçus un si bienveillant accueil, celle qui m'impressionna davantage parce qu'elle me révéla, à côté d'un mal insoupçonné, le plus intelligent souci d'y remédier, ce fut la section de la législation.

Dans cette section, les hommes les plus compétents sont chargés d'étudier les projets de loi qui doivent être soumis au Parlement afin d'essayer de les faire amender avant même qu'ils viennent en discussion. On me cita des exemples de réels succès obtenus par ce procédé préventif. Et combien en effet il serait à la fois plus facile et plus avantageux d'empêcher le vote d'une mauvaise loi que de la faire rapporter ou d'en atténuer les désastreux effets ?

Je demandai au président de cette section quel était son objectif actuel en matière de législation.

« Notre objectif actuel est double, me répondit-il. Nous avons en vue la loi relative au divorce et la loi de stérilisation. Pour le divorce qu'il est malheureusement impossible d'abolir aux Etats, nous voudrions au moins faire unifier la réglementation. Actuellement, chaque Etat a sa législation particulière du divorce qui, en beaucoup d'endroits est devenu si facile qu'il équivaut à l'union libre, d'où il suit que ceux qui veulent divorcer sans raison ont tout au plus à franchir une frontière pour le pouvoir faire au gré de leur caprice. Ce serait donc un grand progrès pour la morale familiale si nous pouvions obtenir qu'en cette matière, il n'y eût qu'une seule loi pour les Etats, car il en résulterait nécessairement une restriction de la liberté presque complète accordée au divorce par un trop grand nombre d'Etats particuliers ».

La législation française du divorce est déjà chez nous si désastreuse qu'il ne m'était pas difficile de comprendre le souci de mon

honorable interlocuteur, mais ce que je comprenais moins ou redoutais de n'avoir que trop justement soupçonné, c'était l'objet de la seconde loi dite de stérilisation. Aussi mon attention redoubla lorsqu'il poursuivit :

« Nous voudrions empêcher que ne s'étendent dans la majorité des Etats les lois de stérilisation déjà votées dans vingt-trois Etats particuliers. Car à l'heure où nous sommes, il suffirait que deux ou trois Etats nouveaux adoptent ces lois honteuses pour qu'elles prévalent dans toute la grande république américaine.

Mais en quoi consistent donc ces lois de stérilisation ?

Et je m'excusai de poser cette question qui supposait chez moi un peu de naïveté ou quelque indiscrétion.

J'avais en effet saisi dans la physionomie du gentleman — que je me figurais fort bien, dans sa haute distinction, présentant aux législateurs de son pays les justes doléances des catholiques, — une nuance de gêne et comme de secrète honte en fave de l'aveu qu'il allait me faire d'une tare familiale.

— Hélas ! oui, poursuivit-il, nous en sommes à ce point de démoralisation en certains de nos Etats qu'on n'a pas reculé devant des dispositions législatives qui rabaissent au niveau de l'élevage du bétail la propagation de l'espèce humaine. C'est par la force, au mépris du libre jeu de la liberté de leurs semblables que vingt-trois de nos Etats ont décidé d'interdire la possibilité même de la reproduction à tous ceux qu'ils estiment incapables de procréer dans des conditions favorables au progrès matériel de la race américaine ».

Je n'osai pas insister, craignant d'avoir été déjà trop indiscret. Mais je partis de cette confidence pour obtenir par ailleurs des précisions sur un sujet qui m'avait si péniblement intrigué. Et voici ce que j'appris de plusieurs médecins catholiques bien au courant de la question[1].

Ce n'est pas seulement, pour tous ceux dont la progéniture serait exposée à des tares héréditaires : alcooliques, scrofuleux, tuberculeux, etc., une interdiction de procréer. C'est, pour les en rendre radicalement incapables — une véritable mutilation qu'on leur im-

1. Cette question n'avait pas encore, à ma connaissance, été abordée par nos revues françaises. C'est seulement à mon retour d'Amérique que j'ai remarqué une allusion dans le *Correspondant* (10 octobre 1927, p. 96). Revoir aussi une note de la R. A. (Août 1927, p. 247) et *Les Dossiers de l'Action populaire* (10 janvier 1928, p. 13).

pose, comme celle que les anciens faisaient subir à leurs eunuques, mais par des moyens perfectionnés où interviennent les rayons X... « qu'on ne s'attendait guère à voir en cette affaire. »

Et comme on ne fait pas au matérialisme sa part, une certaine opinion américaine pousse plus loin encore sa logique inexorable.

J'avais admiré la merveilleuse organisation de plusieurs hôpitaux d'incurables et d'aliénés, où des religieuses avec un dévouement qui force l'admiration des protestants et des incrédules, consument leur vie au service des plus profondes misères humaines. Or, il me fut révélé que l'on rêve de rendre désormais inutiles de pareils dévouements en supprimant tout simplement par des procédés scientifiques aussi doux que rapides ceux qui en bénéficient sans aucun profit pour une civilisation essentiellement utilitaire. Ces vœux qui ne sont déjà plus secrets trouveront-ils, en quelque Etat une expression législative ? J'espère que non. Mais c'est déjà beaucoup trop que vingt-trois Etats aient adopté les lois de stérilisation[1]. Dieu veuille que l'influence du Welfare Council réagisse efficacement contre une législation si brutalement matérialiste !

J. Blouet.

III. Memento.

A. Impressions de voyages. 1° en Italie : V. Hostachy, *Dans la joie des saints et saintes d'Italie*, 1 vol. illustré de 111 pages, chez Giraudon. 1927.

2° En Palestine : Paul Nourrisson, *Visions de pèlerinage*, 1 vol. de 103 pages, chez Gabalda, 5 fr.

B. Souvenirs des Congrès. 1° *Fêtes Mariales de Chartres*, 31 mai-6 juin 1927, 1 beau volume de 426 pages illustré, Maison des Œuvres diocésaines, 5, rue des Lisses, à Chartres.

2° *VI^e Congrès Eucharistique national. Compte rendu officiel*, Lettre-préface de S. Em. le Cardinal Maurin ; 1 vol. in-8° de 470 p. illustré, 20 fr En vente à la Direction diocésaine des Œuvres, 30, rue Sainte-Hélène, à Lyon.

1. Il paraît du reste qu'on n'a pas osé partout les appliquer. Nous sera-t-il permis d'ajouter qu'en notre vieille France, si déchristianisés que soient certains de nos législateurs, l'opinion générale est encore trop imprégnée de catholicisme pour que personne ait jamais osé soumettre au Parlement de pareils projets de loi.

C. Mgr Lemonnier : *Oraison funèbre de S. Gr. Mgr Lemonnier*, évêque de Bayeux et de Lisieux, par S. Gr. Mgr Julien, évêque d'Arras. Nouv. Soc. An. du Pas-de-Calais, 5, boulevard de Strasbourg, Arras.

D. Un chemin de Croix : abbé M. Bohan, *Via Crucis*, Courtes méditations sur le Chemin de la Croix, avec dessin et bois de J.-M. Breton. En vente chez Tolra, 28, rue d'Assas.

Petite Correspondance

I. — JURIDICTION DU VICAIRE CAPITULAIRE

Q. *La juridiction d'un vicaire capitulaire est-elle une juridiction ordinaire ou déléguée? propre ou vicariale?*

R. 1° La juridiction ordinaire est celle qui est attachée par le *droit lui-même* à un *office* (c. 197). Telle est bien la juridiction du vicaire capitulaire. a) Son emploi est un *office* au sens strict, répondant de tous points à la définition donnée par le can. 145, § 1, « Munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum, ad normam sacrorum canonum conferendum, aliquam saltem secumferens participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive jurisdictionis ». b) De plus, à cet office, le *droit lui-même* a attaché une juridiction, que précisent les canons 435-438. La juridiction du vicaire capitulaire est donc bien *ordinaire*, et non déléguée. Le Chapitre n'intervient que pour désigner, députer, conformément au droit, le Vicaire capitulaire (c. 431-434), mais non pour lui déléguer sa juridiction. De même qu'à la vacance du siège épiscopal la juridiction ordinaire de l'évêque, au temporel comme au spirituel, passe au Chapitre qui l'exerce provisoirement jusqu'à la députation du vicaire capitulaire, de même cette juridiction ordinaire (dans les limites du droit) passe au Vicaire capitulaire légitimement établi, sans que le Chapitre puisse en retenir pour lui la moindre partie, ni la limiter en quoi que ce soit (cc. 435 et 437). Aussi le Vicaire capitulaire est-il au nombre des Ordinaires, ou Ordinaires des lieux, dont parle le canon 198.

2° Cette juridiction ordinaire du Vicaire capitulaire est-elle une juridiction *propre* ou une juridiction *vicariale*? La juridiction ordinaire propre est celle que l'on exerce en son nom propre, et la juridiction ordinaire vicariale est celle que l'on exerce au nom d'un autre. Il semble bien que le Vicaire capitulaire n'exerce pas sa juridiction au nom du Chapitre (comme le vicaire général au nom de l'évêque, l'administrateur apostolique ou le vicaire apostolique au nom du pape, etc.), mais en son nom propre. Malgré le nom qui le désigne, et qui pourrait faire illusion, il n'exerce donc pas une juridiction vicariale, mais une juridiction ordinaire propre. Voir, dans ce sens : A. Cance, t. I, p. 205 et 394; Claeys et Simenon, p. 279; peut-être Vermeersch, t. I (éd. 1927), p. 205; en sens

contraire : Maroto, t. I (éd. 1921), p. 831-833 ; A. de Meester. t. I, p. 307, et t. II, p. 235 ; Cappello, I (1928), p. 414. Wernz-Vidal et Prümmer ne se prononcent pas.

F. C.

II. — SAINT IRENEE, DOCTEUR DE L'EGLISE

Q. *Pourquoi Saint Irénée n'est-il pas docteur de l'Eglise ?*

R. Vous n'êtes pas le premier à vous poser la question. Au cours de deux articles publiés dans les *Etudes*, en 1913 (t. CXXXVI, pp. 5-28 ; 211-223), sous ce titre : *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, le P. Galtier présentait saint Irénée « à la fois comme le plus ancien et le plus actuel des évêques docteurs ». Il ajoutait : « Ce n'est pas assez cependant, et nous eussions voulu dire aussi : le docteur de l'Eglise. L'Eglise de France lui donnait ce titre jadis. La messe qui lui est attribuée le 4 juillet *pro aliquibus locis* dans le missel romain met uniquement en relief son influence doctrinale[1]... Les deux conditions, requises d'après Benoît XIV, pour recevoir le titre de docteur, cette liturgie les proclame vérifiées dans saint Irénée : l'éminence de la doctrine égale chez lui la sainteté de la vie ». Et il appelle de ses vœux le jour où l'Eglise romaine insérera le nom d'Irénée au calendrier de l'Eglise universelle — ce premier vœu est réalisé depuis le 26 octobre 1921 — et « ornera son front de l'auréole des docteurs ». « On ne peut que le souhaiter et l'espérer avec lui » (F. Vernet).

C'est qu'en effet, le rôle dogmatique d'Irénée fut de toute première importance. « Irénée est le premier écrivain de l'époque subapostolique à qui convienne le nom de théologien. S'il est vrai qu'une étude diligente des éléments et des monuments de la foi chrétienne, comme celle où se sont distingués Eusèbe et saint Jérôme, ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique harmonieuse et complète des rapports de Dieu et du monde, il n'y a qu'Origène et saint Augustin qui puissent être comparés à saint Irénée. Ni saint Athanase ni saint Cyrille n'approchent de ces trois génies et, pour ce qui est du dégagement de la théologie des influences étrangères, c'est saint Irénée qui les dépasse tous » (T. Zahn, protestant). Après avoir cité cette appréciation que signeraient tous ceux qui ont parcouru *La fausse gnose démasquée et réfutée* (c'est le vrai titre de l'*Adversus haereses*), F. Vernet conclut ainsi son bel article sur saint Irénée (Dict. Théo., VII, col. 2394-2533). « Quoique sur un autre plan que saint Jean et saint Paul, et quoique de moindre vigueur intellectuelle qu'un Clément d'Alexandrie ou un Origène, Irénée est, par

1. C'est cette messe qui a été étendue à l'Eglise universelle le 26 oct. 1921. Relevons seulement certains textes caractéristiques : *Lex veritatis fuit in ore ejus, et iniquitas non est inventa in labiis ejus* (Introït)... *Ut veritate doctrinae expugnaret haereses* (Collecte). « L'épître est celle des docteurs, complétée seulment et très à propos par un extrait de la même lettre à Timothée sur la fidélité à garder les Ecritures apprises dès l'enfance. L'offertoire chante le rayonnement lointain de son enseignement : *doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus et enarrabo illam usque ad longinquum* » (P. Galtier, p. 221). La communion insiste encore sur cette même idée : *Videte quoniam non soli mihi laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem.*

la richesse de sa doctrine, comme par l'orientation qu'il donne à la théologie, le grand nom de l'histoire du dogme entre saint Paul et saint Jean, d'une part, et, de l'autre, saint Augustin » (col. 2533). Dans son *Histoire des Dogmes* (I, p. 248), M. Tixeront affirme que l'on trouve, dans l'*Adversus Haereses* comme « la réfutation anticipée de toutes les hérésies », et M. Dufourcq y voit « l'anneau d'or qui unit à la révélation biblique la théologie chrétienne » (*Saint Irénée*, p. 184).

D'où vient qu'il n'est pas docteur? « Pour l'heure, dit F. Vernet dans l'article cité (col. 2532), une difficulté subsiste. Ce qui la crée, ce n'est pas, semble-t-il, le fait des deux ou trois opinions erronées qui apparaissent dans l'*Adversus Haereses*[1], mais la solution proposée par Benoît XIV. » Benoît XIV se demandant en effet pourquoi saint Ignace, saint Irénée, et saint Cyprien — tout en ayant ce qui est exigé pour les docteurs, *habentes requisita doctorum* — ne sont pas honorés comme docteurs mais comme martyrs, donne la réponse suivante : *nunquam separatur officium doctoris ab officio confessoris* (lib. IV, part. II, c. xi, n° 13). Cette affirmation, Benoît XIV ne la donne pas du reste comme certaine : *statuendum esse videtur*, et il l'appuie seulement sur l'autorité de C. Guyet, *Heortologia*, lib. II, c. 7, q. 21, qui est celle d'un simple liturgiste[2]. « Le sentiment de Benoît XIV paraît donc revisable, conclut F. Vernet, loc. cit. Il appartient à l'Eglise, si elle le juge utile, de se prononcer là-dessus » (col. 2532). « L'Eglise alors n'aurait plus seulement ses docteurs de l'Orient et ses docteurs de l'Occident, ses docteurs pontifes et ses docteurs non pontifes ; en tête et en première ligne elle aurait le docteur martyr, le docteur venu de l'Orient enseigner l'Occident, le docteur formé à l'école de Jean et travaillant à grouper les Eglises autour de l'Eglise de Pierre. Le *sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens* s'appliquerait de lui-même à l'auditeur des presbytres d'Asie, et lorsque l'antienne *O Doctor optime* retentirait en son honneur, le *divinae legis amator* ne serait que l'écho prolongé du témoignage rendu par les martyrs de Lyon à l'élu de leur Eglise : ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης τοῦ χριστοῦ» (P. Galtier, p. 223).

F. Cimetier.

1. Sur la durée de la vie publique de Notre Seigneur, sur le millénarisme, peut-être sur la spiritualité de l'âme. « Ni de saint Augustin, ni de saint Jérôme ou de saint Thomas, l'Eglise n'a canonisé toutes les affirmations secondaires » (P. Galtier, p. 222).

2. Lorsque le P. Charles Guyet écrivait, en 1657, son *Heortologia, sive de Festis propriis locorum et Ecclesiarum*, il n'y avait encore que dix docteurs : S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme et S. Grégoire ; S. Athanase, S. Jean Chrysostome, S. Basile et S. Grégoire de Nazianze ; auxquels avaient été ajoutés S. Thomas et S. Bonaventure. Les quatre docteurs grecs n'en avaient du reste que l'office et non le titre. Certaines églises (Poitiers, Paris, Angers, etc.) honoraient aussi comme docteur S. Hilaire. « Gaudeant jure suo quibus est acquisitum » disait à ce propos C. Guyet. Mais il ajoutait : « In simili autem de novo id assumere *fas non puto*. maxime in martyribus ; quales sunt SS. Ignatius, Irenaeus, Cyprianus, etc. *Pauca siquidem illa, quae pro Doctoribus posita sunt, supponunt Officium Confessorum, a quo nunquam separantur* » (ed. de Venise, 1729, p. 105-106). Cette raison toute pratique et liturgique n'est vraiment pas décisive, et si C. Guyet l'oppose aux églises particulières — c'est d'elles seulement qu'il parle ici — il n'entend pas tracer une règle qui s'impose à l'autorité suprême.

Revue des Revues

REVUES DES QUESTIONS SOCIALES

Dossiers de l'Action populaire. — 15 janvier 1928. *Que faire pour hâter la paix internationale?* Pour un catholique, pour un prêtre en particulier, le problème pourrait se poser ainsi : *Quant à sa teneur générale*, quelle attitude prendre en regard de la Société des Nations? Une attitude sympathique tempérée de prudence. — *Subsidiairement*, au sujet des relations franco-allemandes, faut-il, pour garantir la paix entre ces deux pays, s'en remettre *sans plus*, à la Société des Nations?

« Charité et intérêt sont d'accord pour nous commander de ne pas être dupes, quant *à nous*, d'un bon vouloir trop idéaliste ou trop pressé; quant *aux autres*, d'avances ou de gestes que ne confirmeraient pas suffisamment les actes, ou surtout que les actes infirmeraient. Le souci, l'exigence de notre sécurité, efficacement garantie d'abord par nous-mêmes, sont notre premier devoir, tant que d'autres garanties reconnues suffisantes n'auront pu être fournies par ailleurs, en tout premier lieu par la Société des Nations... Cette garantie obtenue, qu'il faut souhaiter n'être que temporaire, il convient de se prêter, même sans attendre les avances, à tout essai honnête d'explications, de recherches, de rencontres, de collaboration pacifique, tant entre individus qu'entre organisations. Peu à peu le mur de défiance tombera, si des deux côtés, d'une bonne foi égale, en toute charité chrétienne, on cherche à se tendre la main. »

L'article *Les problèmes de l'eugénisme et de la population mondiale; l'orientation catholique*, est une brève réponse au congrès tenu à Genève en septembre dernier. Il attire l'attention sur les répercussions alimentaires, sociales, politiques que peut avoir l'augmentation de la population mondiale; sur les mesures proposées en vue d'améliorer les races humaines (eugénisme), et montre que « la position malthusienne ne s'impose pas ».

25 janvier. *Les problèmes de l'eugénisme et la population mondiale; l'orientation catholique.*

« En résumé : Possibilités alimentaires et maintien du « Standard of life » de la population mondiale continuant à s'accroître; danger pour leurs voisins, des nations surpeuplées; péril pour la race de la fécondité d'individus déséquilibrés et des dégénérés de toutes espèces, tels sont les problèmes que des campagnes de presse et des tournées de conférences (qui avec succès façonnent l'opinion) résolvent dans un sens malthusien. A ces doctrines erronées, tandis qu'il en est encore temps, les catholiques doivent travailler à opposer des réponses conformes à la science et à la morale chrétienne. Il y va de l'honneur et de l'influence de l'idée religieuse.

M. Théodore, *L'initiation démographique et l'enseignement national.* Exposé de l'une des méthodes que nous pourrions suivre pour combattre en France la dénatalité.

10 février 1928. *Les partis politiques en face de la question religieuse et du problème scolaire. — Où en est l'organisation agricole?*

Les lecteurs de la Revue connaissent sans doute l'existence du mouvement de la J.O.C. (Jeunesse ouvrière catholique) également appelée *Jocisme*[1]. Ce mouvement prend une extension remarquable; des sections sont déjà constituées dans de nombreuses régions. A la demande des sections, la J.O.C. commence la publication d'éditions jocistes. Déjà deux brochures ont paru: l'*Appel* de la J.O.C. et l'*Essentiel* pour commencer la J.O.C. D'autres sont en préparation.

En même temps le Secrétariat général réalise un premier service, celui de l'épargne. Combien il est urgent d'aider les jeunes travailleurs à ne pas gaspiller leurs gains! Ce but, le S.G. veut l'obtenir à la fois par une Caisse d'économies et par une Mutualité dotale.

Le succès le plus marqué est celui obtenu par le journal la *Jeunesse Ouvrière*. Il a débuté modestement avec 1.200 numéros; en novembre, il montait à 12.000; au mois de janvier, il fut tiré à 17.000 et ce fut à peine suffisant. Notons enfin que l'ébranlement provoqué parmi les jeunes ouvriers se propage dans le monde féminin et que les jeunes ouvrières à leur tour réclament une J.O.C.F. L'entrain de cette jeunesse est irrésistible et permet les plus grands espoirs.

Les *Dossiers* publient un rapport sur l'action professionnelle, morale et religieuse exercée auprès des jeunes apprentis.

25 février. — *L'œuvre du « blé eucharistique »* (donner gratuitement des hosties pour le saint sacrifice, fournir dans les mêmes conditions le pain du grand et du petit séminaire) *dans le diocèse de Rouen*. Historique, organisation, résultats.

10 mars 1928. Cavallera, *Sommaire historique de l'enseignement social catholique*. Ces pages très pleines constituent une des leçons du cours supérieur d'enseignement social qu'a organisé l'Institut catholique de Toulouse. — *L'organisation et l'action des secrétariats sociaux*. Rapport présenté à la réunion des secrétariats sociaux de la région du Nord tenue le 5 février à Lille. — La monographie sur *l'imprimerie coopérative du Sud-Ouest, Albi* fait connaître une intéressante réussite. On sait que la verrerie ouvrière d'Albi a complètement échoué. Deux tentatives analogues ont obtenu dans la même ville des résultats diamétralement opposés, parce qu'elles étaient inspirées de doctrines sociales différentes.

25 mars. — *Le nationalisme moderne*. A suivre. — *Le ralliement: l'Encyclique de* 1892. Extrait d'un ouvrage de Jacques Piou sur le ralliement, qui paraîtra prochainement aux « Editions *Spes* ». — A. Dupuis, *L'artisanat*. « La grande industrie, outillée spécialement pour faire les grosses fabrications, nécessitant un nombreux personnel, a sa place marquée dans notre société moderne. Mais loin de vouloir étendre ce système industriel à toutes les productions de l'homme, loin de considérer surtout son extension à tous les domaines comme un progrès et encore mieux comme une nécessité, ayons le courage au contraire de le regarder comme l'exagération dangereuse d'une idée juste et tâchons de le restreindre dans des

1. Cf. *R. A.*, nov. 1927, p. 584-600.

limites aussi étroites que possible. Partout où c'est faisable, chaque fois que l'occasion nous en est offerte, favorisons la production artisanale... La vérité, c'est qu'il y a en toutes choses une certaine mesure à garder, même dans le machinisme, et le travail artisanal m'apparaît comme un élément de mesure et de pondération, comme un frein puissant contre les empiétements exagérés du machinisme. Mais pour qu'il puisse jouer ce rôle, il nous faut un artisanat prospère et il ne peut l'être qu'avec la sympathie agissante, sous forme de clientèle, du grand public. »

Contre le taudis. Le problème du logement ouvrier.

Chronique sociale de France. — Janvier 1928. — Georges Guitton, *Léon Harmel et les premiers congrès des travailleurs chrétiens* (1891-1896). — Maurice Gand, *La traite des femmes:* ce qu'est la traite et quelles formes elle revêt; quels efforts ont été entrepris contre elle; ce qu'on pourrait faire encore. Toutes les mesures prises contre la traite seraient vaines, si elles n'étaient accompagnées d'un énergique effort d'éducation morale... Une œuvre de propagande est non moins nécessaire; il faut toucher l'opinion.

Du 31 août au 3 septembre 1927, s'est tenu, à Genève, un Congrès mondial de la Population (*World Population Conference*) qu'il vaut mieux appeler, à l'estimation de M. Henri Brenier, président de la Fédération des groupements de familles nombreuses de Provence, l'un des catholiques qui l'ont suivi et critiqué avec le plus d'attention, un Congrès de la Population mondiale et qui, mieux encore, mériterait le nom de conspiration ou d'offensive néo-malthusienne.

Que signifiait, au vrai, cette initiative; quels desseins, par conséquent, paraissaient bien poursuivre ses organisateurs; convient-il, encore, de lui accorder la valeur scientifique qu'elle a réclamée; quelles réactions, enfin, a-t-elle produites, dans les milieux où les théories malthusiennes, non seulement ne sont pas acceptées, mais encore sont vigoureusement combattues, telles sont quelques-unes des questions auxquelles Mgr Beaupin répond à l'aide d'articles de revues déjà publiés et d'autres documents qu'il a eus entre les mains (*Les singulières théories d'un congrès de la population*).

Février. Auguste Prenat, *La femme, aide de l'homme dans sa profession et de l'enfant dans sa vocation.* — Jean Terrel, *Le retour à la terre. La nécessité; les obstacles.* — Eugène Duthoit, *Une forme nouvelle d'éducation populaire. les écoles normales pour l'élite ouvrière.* — Mgr Beaupin: *Les missions catholiques et la lutte contre l'opium et les stupéfiants.*

Mars 1928. Charles Bodin. *L'évolution de la politique économique internationale.* « Il semble que nous ayons dépassé le stade du protectionnisme outrancier consécutif au bouleversement de 1914-1928 et que nous entrions dans une ère de protection mitigée, de protection plus ou moins fortement dosée de libre-échange, qu'en un mot nous soyons à la veille d'une solution transactionnelle entre les deux politiques douanières extrêmes, qu'à la prédominance des forces protectionnistes tende à se substituer un certain état d'équilibre entre ces mêmes forces et les forces libre-échangistes. L'élévation récente des droits sur les produits agricoles est une

simple mesure de circonstance qui ne contredit en rien cette appréciation. Les symptômes véritablement significatifs sont les suivants : la plupart des causes qui ont engendré le protectionnisme d'après-guerre tendent à s'atténuer ou à disparaître. Les nations meurtries ont guéri leurs blessures ; les nations jeunes ont heureusement traversé les premières crises de croissance ; les vicissitudes des dernières années ont habitué les hommes d'affaires à ne plus tout attendre de l'Etat ; les initiatives ont repris assez de vigueur pour affronter la concurrence ; l'élimination des entreprises en surnombre se poursuit ; enfin et surtout, les incertitudes monétaires et cambistes ont diminué dans presque tous les pays grâce à des stabilisations de droit ou, au moins, de fait et les dangers du *dumping* se sont, par là même, atténués. Sans doute, le malaise européen subsiste : il n'en a pas moins permis des ententes, des conventions, des accords, en un mot des manifestations de coopération internationale dont nous avons signalé les plus impressionnantes, mais dont nous n'avons pas donné l'énumération complète. »

Henri Franchet, Le déclin d'une grande tradition : la morale chinoise. « Jean-Jacques Rousseau et Karl Marx remplacent maintenant dans l'estime de beaucoup de Chinois instruits les classiques de leur jeunesse. Poussés par un vent de folie, la *Fédération de l'Education nationale* et le *Bureau pour le progrès de l'éducation* imposent aujourd'hui aux écoles du Nord comme du Sud des traités socialistes ou communistes édités et tirés en masse à Changhaï par l'*Imprimerie commerciale* et la *Librairie de Chine*, deux puissantes maisons dont les succursales et les agents rayonnent au loin. « Les manuels faits pour les lycéens et le normaliens leur enseignent, écrivait récemment le P. Wieger, l'athéisme théorique et pratique, la non-existence de la morale et des lois, la non-valeur de tous les principes. »

REVUES DES SCIENCES DELIGIEUSES

Ami du Clergé. — 26 jancier 1928. *La passion de Notre-Seigneur J.-C.* (suite). Jésus devant Caïphe : emplacement du palais ; compétence, composition et manière régulière de procéder au sanhédrin.

2 février. — *Cajetan a-t-il été, autant qu'on le dit, « allégorisant » dans ses commentaires d'Ecriture Sainte?* « En exposant les principes de sa méthode exégétique, Cajetan a des paroles hardies et téméraires, au moins en apparence, d'où la suspicion qui ne cesse de peser sur lui. Dans son interprétation des premiers chapitres de la Genèse, deux fois et deux fois seulement, il allégorise en s'appuyant sur des principes justes qu'il applique d'une façon malencontreuse. Il est faux qu'en principe il veuille interpréter allégoriquement ces trois premiers chapitres. Bien au contraire, il les prend au sens littéral propre et pour lui la défense de Dieu faite à nos premiers parents porte bien sur les fruits d'un arbre véritable. »

1er mars. — *L'œuvre du Cardinal Ferrari. La compagne de Saint Paul. L'association cardinal Ferrari.*

20 mars. — *La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (suite). Jésus devant Caïphe, devant Pilate. Flagellation, couronnement d'épines.

5 avril. — *Qu'est-ce que la psychanalyse mise à la mode par Freud?* La psychologie des *lapsus* ou actes manqués. L'analyse des rêves. La psychana-

lyse. Conclusion : « Le spiritualisme thomiste est précisément le seul à se concilier avec les découvertes de la physologie — et nous ajouterons de la pathologie — la plus avancée. Bref, ici, comme ailleurs, nous tenons le bon bout et il ne s'agit pas, apparemment, de le lâcher ».

Nouvelle Revue théologique. — Janvier 1928. E. Mersch (*Amour, mariage et chasteté*) montre dans la chasteté « un bien, un bien étroitement uni à la charité ». — J. M. de Buck, *Jean d'Avila et ses œuvres* (1500-1569). — J. Creusen, *Le mensonge et les mensonges*, d'après un livre tout récent publié sous la direction de MM. O. Lipmann et P. Plaut : éléments psychologiques du mensonge : mensonge et fonction propre du langage ; les mensonges du langage ; le mensonge chez l'enfant et l'adolescent, chez les non-civilisés, dans les sociétés civiles ; le mensonge pathologique ; la licéité du mensonge. « On appelle parfois mensonges des expressions absolument indemnes de cette tare morale, mais qui exigeraient un peu d'analyse psychologique pour être saisies dans leur valeur d'expression. »

Février. — E. Hocedez, *Le concept de martyr* (à suivre). — J. Creusen, *L'effet juridique des consultations*. Le Code enjoint souvent aux Supérieurs ecclésiastiques de prendre conseil d'une ou de plusieurs personnes ayant certaines décisions. Il exige même, dans des cas assez nombreux, que, l'avis étant donné au scrutin secret, le Supérieur se conforme au sentiment de la majorité, à peine de nullité de tout acte opposé. Dans l'introduction au II[e] Livre du Code, le c. 105 établit à ce sujet des normes générales, dont la première donne lieu à une assez vive controverse.

Voici l'objet de la discussion. Quand un Supérieur doit demander l'avis d'une ou de plusieurs personnes, mais n'est pas obligé de le suivre, la consultation constitue-t-elle une condition de validité ? Le P. Creusen rappelle le droit antérieur au Code, puis il examine le texte même du canon 105, enfin l'argument d'autorité.

En somme, la question est obscure et controversée. Le texte est assez ambigu pourqu'il y ait un doute de droit.

Reste à savoir la décision que prendra la Commission d'interprétation. Quelle qu'elle soit, elle ne tranchera pas la discussion théorique, puisqu'il lui est loisible de donner une interprétation extensive ou restrictive. Si elle hésite à déclarer que le c. 105, 1° annule tous les actes posés sans la consultation requise, c'est peut-être à cause des conséquences *énormes* d'une semblable prescription.

Revue des Sciences religieuses. — Janvier 1928. Victor Martin, *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France*. Suite. — Jean Rivière, *Le dogme de la rédemption dans saint Augustin*. Suite et fin. — J. Valéty, *Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale*. — Pierre Guilloux, *L'amour de Dieu selon saint Bernard* (suite et fin).

Recherches de Science religieuse. Mélanges Grandmaison. — Numéro extraordinaire. Février-avril 1928. Plusieurs amis du Père de Grandmaison ont voulu honorer sa mémoire en lui dédiant quelques travaux. Et

cet hommage est bien celui que le regretté défunt eut souhaité : à toutes les sciences auxquelles il avait consacré sa vie, exégèse, histoire de l'Eglise, théologie spéculative et mystique, histoire des religions, ces mémoires apportent d'utiles contributions. La rencontre d'un mémoire inédit du Père Rousselot a permis d'unir aux amis vivants ce disciple et cet ami très cher tombé glorieusement pour la France. Une main filiale a préparé la bibliographie de l'écrivain.

Voici maintenant l'indication de ces travaux : Fernand Cabrol, *La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles.* — Pierre Battifol, *Princeps Apostolorum.* Histoire ancienne de ce vocable. — Pierre de Labriolle, *Paroecia.* Histoire sommaire de ce mot qui, sous sa forme latine, appartient exclusivement à la langue ecclésiastique et a donné naissance au mot français *paroisse.* — Jacques Zeiller, *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain.* — Pierre Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul.* — Antoine Lemonnyer, *L'onction de Béthanie.* — Joseph de Ghellinck, *L'histoire du Symbole des Apôtres.* — Gustave Bardy, *Origène et la magie.* — Lucien Cerfaux, *Le vrai prophète des Clémentines.* — Hippolyte Delehaye, *Un exemplaire de la lettre tombée du ciel.* — Paul Peeters, *La vie de Rabboula, évêque d'Edesse.* — Emile Baudin, *A propos de la critique pascalienne de la casuistique.* — Ferdinand Cavallera, *L'autobiographie de Jeanne des Anges.* — Pierre Charles, *Hônen et le salut par la foi chez les Mahayanistes.* — Maurice de la Taille, *Actuation créée par acte incréé.* — Joseph de Guibert, *Une définition théologique des grâces mystiques.* L'auteur propose quelques précisions et quelques remarques sur la définition donnée par le Père Bainvel, en tête de la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain.

Revue thomiste. — Janvier-février 1928. Timothée Richard, *Le perfectionisme et saint Thomas.* Des discussions se sont produites, ces temps derniers, concernant l'œuvre de conseil ou de perfection. Une opinion qui tend à lui reconnaître un caractère impératif a été soutenue. Elle a même rencontré une assez grande faveur auprès de quelques théologiens. Des âmes bien intentionnées, par ailleurs, ont même voulu en faire une règle de conduite, au grand détriment parfois de leur tranquillité intérieure. Tout naturellement, cette doctrine, pour le moins paradoxale, s'est réclamée du patronage de saint Thomas. Le P. Richard approfondit, autant que possible, cette question, beaucoup plus importante qu'elle ne paraît tout d'abord, et montre qu'elle est en opposition avec la doctrine ldu saint Docteur.

Pierre Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin.* — M.-J. Lagrange, *La religion des Stoïciens avant Jésus-Christ.*

Collectanea Mechlinensia. — Cette revue, paraissant tous les deux mois, a remplacé en janvier 1927 *La Vie diocésaine* de Malines. L'année 1927 forme un beau volume de 872 pages in-4° : 15 fr. pour la Belgique, 25 fr. pour l'étranger. Rédigée sous la direction de deux profesesurs du grand séminaire de Malines, MM. Gougnard et Cruysberghs, elle donne non seulement le texte des principaux Actes du Saint-Siège et de la Curie archiépiscopale de Malines, ainsi que les documents civils (lois, jugements) pou-

vant intéresser le clergé belge, mais des articles de fond, des notes et mélanges, les réponses aux questions des conférences ecclésiastiques, et de nombreuses recensions bibliographiques. Elle nous paraît réaliser l'idéal de la revue sacerdotale diocésaine, du moins comme revue d'études. Signalons seulement les principaux articles de fonds, écrits en français ou en latin (d'autres sont écrits en flamand) : J.-E. van Roey, *De relatione bonum operum in Deum*, p. 5-17 ; I. Lemaire, *Les preuves de l'immortalité de l'âme humaine d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 35-49 ; J. Henry, *Le cardinal Sterckx et la condamnation du traditionalisme de Louvain*, p. 181-202 ; L. Caers, *Les instructions aux Communautés de Frères et de Religieuses établies dans le diocèse de Malines*, p. 315-330 ; J. Claes, *De impedimento matrimoniali impotentiae*, p. 410-425 ; J. Vandervorst, *La Bible latine avant saint Jérôme et les travaux de ce Docteur*, pp. 521-540 ; 729-744. Complétée par une revue de l'activité catholique diocésaine (comme *La Vie diocésaine* que Mgr Petit de Julleville vient de fonder à Dijon), elle serait la revue diocésaine parfaite.

F. C.

Perfice munus. — C'est le titre d'une revue mensuelle pratique éditée à Turin (R. Berruti et C°) depuis 1926 pour le clergé italien. L'année 1927 forme un volume de 960 p. in-4° : 15 lires 1/2 pour l'Italie ; 30 lires pour l'étranger. Chaque numéro comprend les rubriques suivantes : Actes du Saint-Siège : Méditation sacerdotale ; Notes de liturgie, de théologie morale, de pastorale, de droit canonique, de droit civil ; Action catholique ; Apologétique ; Art sacré ; Page musicale ; Revue des Revues ; Bibliographie. Cette revue veut être pour le clergé italien à peu près ce qu'est l'*Ami du Clergé* pour les prêtres de paroisse en France. Elle paraît bien informée, et ses solutions sont solidement appuyées. Nous lui souhaitons de faire tout le bien qu'elle désire.

F. C.

Ephemerides theologicae Lovanienses. — Voici l'indication des principaux articles publiés par cette revue en 1927 : L. Kerkhofs, *La méditation universelle de la Sainte Vierge*, p. 5-12 ; L. Cerfaux, *La probité des souvenirs évangéliques*, p. 13-28 : A. Janssen, *La lutte contre le péril vénérien*, p. 29-53 ; M. Bover, *S. Ephraem testimonia de universali B. Mariae mediatione*, p. 161-179 ; G. Michiels, *De reservatione censurae latae sententiae praecepto peculiari adnexae*, p. 180-194 ; 613-619 ; J. Wils, *Les professeurs de l'ancienne Faculté de Théologie de l'Université de Louvain* (1432-1789), p. 338-358 ; J. Bittremieux, *Doctrina mariana Leonis XIII*, p. 359-383 ; M. de la Taille, *Distinctio oblationis et immolationis in Traditione dogmatica*, p. 384-405 ; J. Van Durme, *La notion primitive de Dieu en Chine*, p. 406-420 ; H. Guenser, *La Confession de Saint Pierre*, p. 561-576 ; Pl. de Meester, *Le dogme de la Rédemption. Etude de théologie orthodoxe* p. 577-612.

Bibliographie

P. Renaudin. Saint Vincent de Paul, édition Publiroc, Marseille, 1927. 5 fr. 70.

La belle histoire de saint Vincent de Paul, que vient de publier M. Paul Renaudin et comme, après l'avoir lue, on a l'impression de mieux comprendre le héros de la charité française!

M. Renaudin s'est laissé depuis longtemps attirer par le XVII^e^ siècle; et, lorsque la pure littérature ne le retient pas, il y revient avec joie, bien assuré d'y rencontrer de belles et grandes âmes, qui servent Dieu sans rien perdre de leurs qualités proprement humaines. Ce qui aujourd'hui le séduit en saint Vincent de Paul, c'est précisément la profondeur de l'action divine en ce paysan landais, qui garde, jusque dans ses plus grandes œuvres, les marques distinctes de sa race : « hauteur et prudence du jugement; finesse qui ne se laisse enseigner par personne, réalisme qui se défie des illusions, des « espèces » que crée la fantaisie; ténacité, suite, amour de la besogne bien faite et patience à en attendre les résultats: voilà les pièces maîtresses de cet esprit. Comparez-le aux autres grands créateurs de son époque et vous verrez combien il a la démarche à la fois plus solide et plus pesante; vous sentirez le paysan de génie ».

Ces quelques lignes sont extraites du deuxième chapitre. Tout le livre en est en quelque manière l'illustration. Les impatients, les gens pressés d'arriver avant même d'être partis, trouveront dans la vie de M. Vincent de multiples sujets d'étonnement. Ce n'est pas lui qui s'est hâté dans l'existence A l'exception de son ordination sacerdotale qui peut nous paraître précipitée — il n'avait que dix-neuf ans lorsqu'il reçut la prêtrise — tout est lent et tardif chez lui: à l'âge de trente ans, il a étudié à Toulouse, été captif chez les Maures, voyagé à Rome; il ne souhaite encore que les moyens de faire une honnête retraite pour employer le reste de ses jours auprès de sa mère. On frémit en pensant à ce qui serait advenu, si ce vœu avait été exaucé.

Mais Vincent était tout près à se laisser conduire par la Providence, et c'est ce qui fait la grandeur de sa carrière. Une fois qu'il avait vu la volonté de Dieu, il ne s'inquiétait plus que de l'accomplir. Les moindres incidents pouvaient la lui révéler: il savait la reconnaître; puis l'ayant reconnue, lui obéir. Peu à peu, sans les avoir voulues, il se trouva ainsi amené à créer toutes les grandes œuvres qui ont immortalisé son nom: les siennes, ou plutôt celles de Dieu qui avait travaillé en lui.

Voilà les leçons que rappelle, fort justement, M. Renaudin: leçons de patience, de persévérance, de fidélité. Notre siècle pressé les accueillera avec reconnaissance et donnera de nombreux lecteurs au beau livre qui les contient.

G. B.

R. P. Léonce de Grandmaison : La Religion personnelle, 1 vol. 179 p., Paris, Gabalda, 1927. 9 fr.

Livre substantiel. Il décrit, dans ses principales étapes et dans sa consolante unité, l'ascension de l'âme vers Dieu. Dans un premier chapitre, l'auteur traite la question préalable : peut-on satisfaire les aspirations d'une religion « personnelle » sans léser les droits de la religion « collective » ? Deux abîmes : la théorie sociologique de Durkheim, l'individualisme religieux de Sabatier. Entre les deux, s'ouvre la vraie route : « religion personnelle, mais non individualiste »... Et maintenant l'on monte, sous la conduite d'un guide expert, affable, entraînant. Première étape : la Piété, « sentiment familial et surtout filial, qui unit le fidèle à son Dieu ». Puis, la Dévotion et les œuvres de Dévotion : si la piété est « la fleur de l'âme », la dévotion en est « le fruit » ; elle est « dévouement » à Dieu et aux âmes, service extérieur et effectif. Plus haut encore : l'Effort ascétique. Enfin, la cime suprême : l'Elan mystique.

Livre clair. Le panorama, embrassé dans ce petit livre de 179 pages, est immense et grandiose ; les lignes essentielles ne s'en dégagent pas moins dans toute leur netteté et dans toute leur simplicité... Bien des problèmes encombrent la route, problèmes d'ordre pratique qui peuvent préoccuper le fidèle, problèmes d'ordre théorique qui occupent le psychologue et le théologien. En quelques lignes sages, précises, souriantes, l'auteur indique, sinon les détails, du moins les principes de la solution.

Livre vivant. De ci, de là, des références à des philosophes ou à des systèmes : de quoi préciser et confirmer, sans alourdir ni fatiguer. Partout les charmes d'une culture très vaste qui se pare de distinction et de discrétion. Surtout, le long de ces pages, court un frémissement, rayonne une flamme : le frémissement du prêtre qui a aidé bien des âmes dans leur route ascendante vers Dieu, la flamme du prêtre qui dans son cœur porte « La joie d'admirer ».

Livre bienfaisant. Pour les incroyants qui sont en quête de la vérité, que peuvent choquer certaines attitudes de la piété catholique, qui, insuffisamment éclairés, craindraient et souffriraient d'avoir à sacrifier toute religion « personnelle ». Pour les croyants aussi, que de telles réalités et de tels problèmes ne doivent pas laisser indifférents et que pourraient arrêter ou dérouter des ouvrages plus massifs ou trop techniques.

L'abbé Claude Bouvier (1866-1914) par Henri Bouvier et Hippolyte Hemmer. Préface par Mgr Pierre Batiffol. Un vol. in-12 de xxiv-292 pages, avec portrait. Prix : 18 fr. — Librairie Lecoffre, J. Gabalda, Editeur, 90, rue Bonaparte, Paris, 6e.

Les lecteurs de cette biographie s'étonneront d'abord de voir consacrer un volume à un modeste professeur de l'école secondaire Saint-Maurice, de Vienne ; puis ils subiront le charme d'une nature merveilleusement douée, d'un cœur chaud et délicat, d'une intelligence et d'une vertu supérieures ; ils s'expliqueront alors que, demeuré dans la tâche obscure de l'enseignement secondaire libre, l'abbé Bouvier ait agi profondément sur le milieu dauphinois et lyonnais, d'abord par ses élèves et par ses

conférences, puis au loin par ses écrits, et qu'il ait devancé en quelque sorte par son action le puissant mouvement qui se dessine en faveur du recrutement sacerdotal.

Cette Vie a son complément naturel dans le volume paru en même temps qu'elle sous le titre de *l'Education sacerdotale*. Ce livre présente un choix des articles de revues, des notes personnelles, des lettres de l'abbé Claude Bouvier qui ont trait au discernement et à la culture des vocations de prêtres et à sa propre formation sacerdotale.

Les auteurs de la Vie de l'abbé Claude Bouvier, son frère Henri Bouvier et son ami l'abbé Hemmer, n'ont eu qu'à rassembler de chers souvenirs et à les vivifier par un choix judicieux des lettres qui peignent si bien celui qui les a écrites. Ce professeur de collège, cet écrivain de race fut un des prêtres marquants de notre temps, lié d'amitié avec des hommes d'étude, comme le R. P. Lagrange, et des hommes d'action tels que Mgr Audollent, M. Ardant de Limoges, et à coup sûr l'un de ceux qui font le plus honneur à la formation sulpicienne. Grand exemple de ce que peuvent, même sur un petit théâtre, la valeur personnelle de l'homme et l'esprit surnaturel du prêtre.

Guilbert F. Saint Vaast, fondateur de l'Eglise d'Arras. 160 p. Arras, Nouvelle Soc. Anon. du Pas-de-Calais. 1928, 7 fr. 50.

On sait combien il est délicat de tirer au clair l'histoire des saints mérovingiens. Les documents abondent. Les Vitae mérovingiennes sont justement fameuses, mais il n'est pas toujours facile de faire le départ entre les faits certains et les traits légendaires que ces vénérables biographies contiennent. C'est pourquoi il faut féliciter M. l'abbé Guilbert de n'avoir pas reculé devant ces difficultés et de nous avoir donné une Vie, suffisamment critique, de Saint Vaast, le catéchiste de Clovis, un des grands évêques du vi^e^ siècle qui ont fait la France chrétienne. Le livre de M. Guilbert a tout ce qu'il faut pour intéresser les érudits et ceux qui sans être des spécialistes ne sont pas indifférents à l'histoire de nos origines ecclésiastiques.

Marie-Madeleine Sacyes, Les pleurs du Rorate, 87 p. Editions Saint-Michel, Bruxelles, et A. Giraudon, Paris. 4 fr. 50.

Paraphrase poétique, ayant une réelle valeur littéraire, d'un cantique familier à la piété chrétienne.

Errata du numéro d'avril 1928, p. 512.

6^e^ *ligne:* « Il ne ferait de mal qu'aux lecteurs... historiens sérieux », *ajouter:* mais trop dénués de culture générale pour en saisir la véritable portée.

16^e^ ligne avant la fin, au lieu de *frères*, lire pères.

6^e^ ligne avant la fin, au lieu de *bienheureux Gaspard-Delisle*, lire bienheureux. Léopold Delisle.....

5^e^ ligne avant la fin, au lieu de *cause*, lire cour.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

L'Église et l'Occident

I. POSITION DU PROBLEME DANS LA POLEMIQUE ACTUELLE [1]

Rien n'est dangereux comme les idées vagues, surtout quand elles ouvrent des perspectives immenses et que les politiques s'en emparent pour utiliser leur force et manœuvrer l'opinion des masses : elles véhiculent l'erreur aussi bien que la vérité.

Aujourd'hui où l'horizon habituel de l'opinion publique s'est brusquement élargi et où la Chine et l'Inde ont revendiqué leur place dans les colonnes de nos quotidiens, des problèmes nouveaux se posent et, comme l'évolution de notre monde moderne s'est accordée au rythme accéléré des machines, les idées nouvelles s'emparent souvent des esprits avant que le travail de mise au point ait eu le temps de s'effectuer.

C'est une réflexion qui s'imposait à moi au sortir d'un des innombrables meetings de la *Fédération nationale catholique* où tant de dévouement se dépense à l'éducation catholique des citoyens français. L'un des thèmes favoris des orateurs est que l'Eglise seule peut opposer aux flots de la révolution communiste qui déferlent d'Orient un rempart efficace, que le christianisme est la seule force capable de maintenir la civilisation d'Occident. Eglise et révolution, christianisme et civilisation, Orient et Occident, autant de mots, évocateurs de réalités immenses et complexes, que l'on accole ou que l'on oppose au cours des périodes oratoires. L'auditoire qui n'a pas de tout cela des notions bien précises ne risque-t-il pas de

1. Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1927. — R. P. Lebreton, *La Défense de l'Occident. — A propos du livre de M. Henri Massis* ; dans les *Etudes* du 20 juillet 1927., Pierre Lafue, *L'Eglise et la Civilisation* ; dans le *Mercure de France* du 15 décembre 1927.

voir un peu trop dans l'Eglise un instrument au service des biens terrestres, et l'orateur lui-même a-t-il toujours présente à son esprit une notion très exacte de la hiérarchie des valeurs, n'exagère-t-il pas certains rapports, indéniables mais indirects, au détriment de certains autres qui sont fondamentaux? Ne risque-t-on pas, par suite, de trop lier l'Eglise à des idées, à des institutions, respectables sans doute, mais qui tout de même ne font pas partie de son *Credo*, de lui donner ainsi figure plus conservatrice qu'apostolique, et ne faudrait-il pas davantage désolidariser l'Evangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle du royaume de Dieu, de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de tous les intérêts qui sont le partage des royaumes de la terre?

Tout en me posant ces points d'interrogation, je passai devant une librairie : en devanture, un livre récent d'un de nos critiques catholiques dont la netteté de pensée et le tranchant des formules ont conquis audience favorable en bien des milieux : M. Henri Massis. Sur la couverture, en rouge et noir : *La Défense de l'Occident ;* et sur le papillon vert, cette formule guerrière de M. Jacques Bainville : « Si l'Occident n'est pas convaincu de sa supériorité sur l'Orient, s'il s'abandonne, il est vaincu d'avance ». Je trouvais là la systématisation brillante de l'état d'esprit qui inspire bon nombre de discours analogues à celui qui avait mis en branle ma méditation, et, par là même, une base pour un essai de mise au point des rapports de l'Eglise et de l'Occident.

A. La Thèse de M. Massis

Si l'on voulait réduire à quelques formules inspirées du titre même de l'ouvrage la synthèse de M. Massis, on pourrait écrire : L'Occident est menacé. Par qui? — Par l'Orient. — Que faut-il faire? — Le défendre. — Qui peut le défendre? — L'Eglise catholique.

Mais, si l'on veut soumettre à un contrôle cette argumentation, il est nécessaire d'en préciser d'abord, d'après le texte même de l'auteur, les diverses affirmations.

Ce n'est pas sur le fait même de l'existence de la crise en notre vieille Europe qu'il paraît devoir s'élever beaucoup de contestations :

« De nos jours, il semble que les vieux, les séculaires fondements du monde européen chancellent...

Il eut fallu être bien myope pour nier que la civilisation euro-

péenne était sur le point de traverser une crise qui allait avoir historiquement une importance mondiale et dont les conséquences se perdraient dans un avenir lointain et indéterminable. »

Ces lignes sont d'un Russe dont la mentalité se révèle pourtant bien différente de celle de M. Massis[1].

Mais la question est d'apprécier la portée de cette crise. Pour M. Massis, avec l'Europe, c'est toute la civilisation humaine qui est en danger :

« Le destin de la Civilisation d'Occident, le destin de l'homme tout court, sont aujourd'hui menacés » (p.1)...

C'est par cette phrase que débute son livre ; et 175 pages plus loin, on peut relever une formule analogue qui accentue cette identification. Il y est question des fauteurs

« de la crise de l'esprit occidental et de l'esprit tout court » (p. 175)

D'où vient le mal qui menace ainsi, à travers l'Occident, la civilisation humaine ; car, avant de songer au traitement, un diagnostic est indispensable? — De l'Orient : La « crise de l'Occident » nous est présentée dès le début (p. 3) comme « le péril de l'Asiatisme » et l'essentiel du livre est employé à analyser ce péril.

Le premier chapitre constate la présence des tendances asiatiques en Allemagne (p. 19 à 68) et le second constate un fait analogue en Russie (p. 69 à 112). Les deux suivants nous montrent cet asiatisme (échelonné en profondeur de l'Allemagne à l'Extrême-Orient en passant par la Russie) marchant à l'assaut de l'Occident. C'est une révolte nationaliste des Asiates contre la « suprématie » de « l'homme blanc » (p. 113 à 175), préparée et précédée par une invasion de l'Europe par l'idéologie orientale (p. 171 à 250).

Devant ce danger, M. Massis ne supporte pas que l'on s'abandonne :

« Toutes ces doctrines[2], écrit-il, ont, en effet, ceci de commun qu'elles postulent à leur départ la faillite de la culture occidentale et qu'elles tendent à établir la définitive décadence de la latinité, son irrémédiable échec » (p. 55).

Cela, il ne veut pas l'admettre :

1. Nicolas BERDIAEFF, *Un nouveau moyen âge*, p. 4 et 5. Paru dans la collection *Le Roseau d'Or*, comme le livre de M. Massis lui-même.

2. Dans ce passage, il ne s'agit directement que des doctrines dont la présence a été révélée en Allemagne, mais la formule prend aisément, sans fausser la pensée de l'auteur, une portée plus générale.

« L'histoire ne nous enseigne-t-elle pas autre chose que le scepticisme ? Elle nous montre que seules périssent les sociétés qui négligent les conditions de toute vie et de toute liberté, les règles permanentes du salut et les moyens de la défense : elle met aussi en évidence ce qu'on a justement nommé la *loi du rempart* » (p. 179).

Un dernier chapitre, assez court d'ailleurs (p. 251 à 270), affirme que le salut de l'Occident ne peut se trouver que dans le retour intégral à sa tradition de culture gréco-latine et donc dans le catholicisme :

« ... Il ne faudra rien de moins qu'une restauration intégrale des principes de la civilisation gréco-latine et du catholicisme. Cette grande tradition de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne peut encore sauver ce qu'il y a de viable dans le monde... (p. 250).

« L'Eglise catholique nous apparaît comme la seule puissance capable de restaurer la véritable civilisation. » (p. 262.)

B. Les réserves de M. Massis a sa propre thèse

Cette manière de poser le problème correspond-elle parfaitement à la réalité? On peut en douter. Le P. Lebreton, dans un article des *Etudes*[1] qui était justement une mise au point des thèses de M. Massis, a résumé en cette formule judicieuse les réserves principales qui s'imposent :

« Il faut se garder toutefois de ne voir dans l'Orient que des chimères et de ne voir dans l'Eglise qu'une force occidentale. »

Il n'est que juste, d'ailleurs, de reconnaître que ces réserves trouvent leur expression dans le livre de M. Massis. Celui-ci semble s'être rendu compte, lui-même, de l'exagération qu'il y avait en bien de ses formules brillantes. Identifier le destin de l'homme et le destin de l'Occident, n'était-ce pas dénier à toute une partie du monde — et non la moindre — la capacité de s'élever à une civilisation, différente peut-être mais véritable, exclure en quelque sorte l'Orient de l'humanité? Aussi, p. 136, a-t-il écrit en note :

« Ces sortes d'aperçus qui portent sur le caractère général des races et des doctrines asiatiques, telles que nous pouvons les comprendre, ces aperçus doivent être pris d'une façon très large. Pour en juger du point de vue de l'Occident, nous n'entendons pas couper l'humanité en deux, car l'homme oriental et l'homme occidental ne sont pas deux espèces distinctes. »

1. *L. c.* p. 134.

Et plus loin, après un tableau très sombre de la spiritualité de l'Orient, il s'est souvenu que, selon la parole du Christ, il viendrait des hommes de l'Orient comme de l'Occident pour prendre place dans le royaume de Dieu, et il a senti le besoin d'ajouter en note :

« Nous parlons ici des formes doctrinalement systématisées de la vie spirituelle des Orientaux, des *théories* qui la représentent dans son état le plus violent et le plus aigu. Dans la réalité concrète de la vie des âmes, bien des rectifications spontanées doivent se produire et surtout la grâce même agir dans les cœurs de bonne volonté, en sorte qu'une vie spirituelle authentique n'est pas exclue, ni à plus forte raison le pressentiment et le désir de celle-ci. Car partout il y a des pierres d'attente, des amorces de christianisme » (p. 208).

De même, dans le « sourd désir de libération » qui travaille en ce moment toute l'Asie, n'y a-t-il que matière à condamnation et est-il juste de ne voir des torts que d'un seul côté? Après l'avoir presque laissé entendre, l'auteur avoue que, aux revendications des leaders de l'Inde, Rabindranath Tagore ou Gandhi, la justice souvent mêle sa voix :

« Dégagés des motifs hostiles qu'ils dissimulent, ces griefs nous semblent fondés. » (p. 153 en note.)

Même, il avait déjà introduit une distinction entre les aspirations de l'Asie et l'idéologie qui les recouvre :

« Nous ne jugeons pas ce qu'il peut y avoir d'authentique et de juste, dans les aspirations à l'indépendance qui travaillent l'Inde et la Chine, mais l'idéologie qui fomente ces révolutions » (p. 129, en note).

La justice demande que l'on aille plus loin encore : cette idéologie orientale, qui mine notre civilisation d'Occident, est-il équitable d'en faire porter la responsabilité exclusive à l'Orient, est-il même historiquement exact de l'appeler orientale ? Voyons plutôt les aveux échappés, de-ci, de-là, à M. Massis. Dès le début de son livre, il indiquait à la crise de l'Occident des causes plus anciennes, plus profondes aussi, semble-t-il, et bien occidentales, celles-là :

« L'unité européenne, spirituellement défaite depuis la Réforme, a été physiquement brisée en 1914. Il a fallu près de quatre siècles pour que la grande scission occidentale, moralement accomplie dès

le début des temps modernes, politiquement consommée par la Révolution, développât toutes ses puissances de mort » (p. 8).

Et presqu'à la fin de son livre, il développe cette idée que l'idéologie orientale ne fait que ranimer des erreurs analogues à celles qui, dès le seuil des temps modernes, avaient germé chez nous :

« Ce sont ces vieilles erreurs occidentales que soutiennent, qu'épaulent aujourd'hui leurs parasites orientaux » (p. 235).

Vingt pages plus loin, accordant pour une fois son vocabulaire aux réalités dont il parle, le mot exact lui échappe enfin : « doctrines pseudo-orientales » (p. 252). Il avait déjà parlé une fois d'ailleurs d' « un certain asiatisme » (p. 15) et souligné d'une note capitale cette réserve qui risque de passer inaperçue :

« Nous disons un *certain asiatisme* — et l'on verra, dans la suite de cet ouvrage, ce que nous entendons par là. Mais nous tenons à dissiper, dès l'abord, certaines confusions qui pourraient s'établir dans l'esprit du lecteur. Quand nous parlons de « péril asiatique », nous n'entendons pas faire le procès de l'Orient, en général, mais dénoncer les erreurs philosophiques, morales, sociales, l'idéalisme équivoque que des propagandistes orientaux, formés à notre école et servis par quelques idéologues européens, dressent sous le nom d'Orient contre l'Occident. Entre ces deux mondes, nous ne posons pas d'irréductibles antagonismes, fondés sur des différences de nature ou de race. Nous n'attaquons pas l'Orient et nous ne défendons pas l'Occident, indistinctement et en *bloc* » (p. 15, en note).

Il y a plus encore. M. Massis laisse entendre parfois que les idées occidentales sont, pour une bonne part, responsables de l'accent de révolte et de menace qu'a pris l'Asiatisme. Il constate que l'on a pu dire que « de l'Européanisation de l'Asie est sortie la révolte de l'Asie contre l'Europe » et il n'y contredit pas (p. 157).

Mais alors est-il juste de couvrir du pavillon oriental les fruits de cette mauvaise marchandise d'exportation européenne ? Et les raisons de commodité de langage, invoquées par M. Massis (p. 15 en note), compensent-elles l'inconvénient qu'il y a à donner l'impression que l'on dresse l'Occident contre l'Orient?

Au fond, M. Massis voulait simplement mettre en garde contre les engouements pour les idéologies orientales, les théosophies de

1. « Bel exemple de ce que la culture occidentale, qui n'est pas catholique, fait des Chinois : elle les gâte irrémédiablement. » (p. 171 en note). — Cf. p. 13 et p. 157-158.

l'Asie, les doctrines à saveur exotique, en un mot tout ce qui porte atteinte à notre santé intellectuelle, aux principes de notre civilisation d'Occident. Cela ressort de toutes les réserves que je viens de souligner. Il y a dans son livre tous les correctifs à ses propres tendances. Il faut regretter seulement que ces vues élargies n'inspirent pas plus intérieurement l'ensemble de sa thèse. Car il est important — et curieux à la fois — de remarquer que les réserves sont presque toutes exprimées dans les notes du livre et que le texte est écrit dans une perspective différente, ayant bien l'air de dresser en bloc l'Occident contre l'Orient. On dirait un courant souterrain, plus pur, plus sympathique, plus chrétien, qui court au bas des pages, mais qui a peine à parvenir à la lumière. Contenu pendant presque tout le livre, un moment il finit par jaillir à la surface et le dernier chapitre (très court d'ailleurs) nous permet de pressentir ce qu'aurait pu être l'ouvrage, si les notes avaient passé dans le texte... et le texte parfois dans les notes.

Plus qu'un appel à la défense de l'Occident, il aurait été un appel à la conquête pacifique de l'Orient par le catholicisme.

« Aussi bien, proclame M. Massis, la Cité chrétienne, établie sur des vérités surnaturelles, édifiée, compénétrée par la vie et l'esprit de Jésus-Christ, fait-elle abstraction de toutes les différences de nationalité, de culture, de races, de milieux. » (P. 263.)

Fort bien dit, mais alors que devient l'opposition perpétuelle entre Orient et Occident et cette identification de la civilisation occidentale et de la civilisation tout court, qui sont la trame même de la *Défense de l'Occident* ?

« Pour ne parler ici de l'Eglise qu'en tant qu'institution divine à défendre et pour ne songer qu'au sort de la civilisation chrétienne, en fonction de la raison et de l'histoire, ce n'est pas seulement notre propre héritage menacé, la source de notre formation historique que nous entendons protéger. Nous ne défendons pas le catholicisme pour l'Occident, comme on défendrait le boudhisme pour la Chine, nous ne dressons pas une civilisation contre une autre civilisation. » (p. 267.)

Il y en a donc une autre? L'esprit de l'Occident n'est donc pas celui de « l'homme tout court ! »

« Nous défendons l'Eglise parce qu'elle est la Vérité, qu'elle a les paroles de Vie qui rendent toutes les nations guérissables. » (p. 267.)

On ne peut mieux dire ; seulement ce n'est pas l'impression que donne la plus grande partie du livre et on raccorde difficilement la ligne de ce dernier chapitre avec celle des précédents. Ceux-ci semblent lier bien davantage le catholicisme à l'Occident et faire de l'Eglise surtout un rempart de sa civilisation. Le danger de la *Défense de l'Occident* est bien de risquer de donner au lecteur cette double impression qui fausse les valeurs et les rapports réels des grandes réalités dont on nous invite à faire le tour : une Eglise renfermée dans les frontières de l'Occident et un Occident plus grand que nature. L'Occident s'y attribue indûment le rôle de seul représentant possible de la civilisation et l'Eglise, au contraire, semble y oublier sa vocation universaliste.

Bien symptomatique à cet égard paraît l'article où M. Pierre Lafue a répondu dans le *Mercure de France* à la thèse de M. Massis[1] :

« Comment l'auteur de la *Défense de l'Occident* concevait-il, en effet, notre civilisation européenne ?... Il ne manquait pas d'y ajouter ce qu'il croyait en être un élément essentiel, le catholicisme. Il estimait que la tradition classique avait été nuancée, perfectionnée, au point de vue moral et même au point de vue esthétique, par l'apport chrétien. Il pensait que l'humanité modifiée par le christianisme, avait enfin, sous l'action de ce nouveau ferment, découvert la « véritable image de l'homme, la face de l'homme. » Ce qu'il appelait Occident c'était, il nous semble bien, cette civilisation antique qui provoqua, au cours des siècles, tant de prodiges d'ordre artistique et d'ordre intellectuel, et cette philosophie, cette morale, cette métaphysique, ce « spirituel » un peu étranger à nos pays sans croyances sinon sans dieux, mais si complètement

1. *Mercure de France*, 15 décembre 1925, p. 513 à 527.
M. Pierre Lafue semble bien s'y révéler comme l'auteur de l'article anonyme paru dans la même revue le 1er avril 1927, sous le titre : *L'Eglise et l'Intelligence* (Cf. *Revue Apologétique* du 1er juin 1927, p. 641 à 661) : « Voici encore un organe officieux du Saint Siège, écrit-il, p. 516, qui repousse et méprise les conversions dont nous avions annoncé la possibilité et l'imminence... » (Cf. aussi p. 518). Le présent article est d'ailleurs moins intéressant que le précédent.
Faut-il y voir d'un autre point de vue, un pas en arrière, un regard de regret jeté du côté de l'Eglise ? Voici ce qu'on lit, p. 525 et 526 : « N'est-il plus possible d'imaginer que, sous la pression des circonstances, un nouveau pacte sera conclu, ou faut-il définitivement considérer le catholicisme comme une force étrangère à notre Occident et extérieure à notre civilisation classique ? Certes nous ne nous y résignons pas si vite... Aussi est-il encore permis d'espérer que le divorce n'est pas irrémissible. »

incorporés à notre langage, à nos sentiments, à nos mœurs, que le composé occidental, composé avec leur appoint, paraissait à beaucoup indissoluble et probablement éternel. La collaboration de Rome et de Nazareth sous le clair soleil athénien, qui donc doutait, il y a peu de temps encore, qu'elle fût réelle, efficace et capable de porter des fruits merveilleux ? Qui donc pouvait refuser d'admettre qu'elle ne fût pas nécessaire [*sic*, il y a une négation de trop], en un certain sens, naturelle, et que, sans elle, l'Eglise aussi bien que la tradition antique eussent été également mutilées ?

Aussi, Henri Massis demeurait dans la logique de sa foi, dans la logique de son admiration marquée d'une double empreinte, lorsque, *non content de voir dans le catholicisme une valeur essentiellement occidentale*[1], il lui attribuait un rôle de propagande au profit de notre Europe menacée, lorsque pour résoudre le conflit près d'éclater entre les deux pôles hostiles du monde, il *supposait que la religion du Christ pourrait être l'instrument de la défense de l'Occident*[1], la gardienne d'une tradition dont on contestait rarement le prix.

Et nous pensions comme lui, et nous ressentions les mêmes espoirs et la même confiance. Or voici qu'il apparaît que notre notion de l'Occident était trop large et que nous y comprenions trop de choses. Voici qu'il faut défendre la civilisation gréco-latine, non seulement contre des adversaires étrangers à notre climat intellectuel et moral, mais encore, et c'est la tragédie du moment, en un sens contre elle-même, c'est-à-dire contre certains des éléments qu'on s'était habitué jusqu'ici, à faire entrer dans sa composition. » (p. 514 et 515).

C. Le défaut fondamental de sa thèse

On voit par où la thèse de M. Pierre Lafue s'oppose à celle de M. Henri Massis, mais aussi, comment en bien des points, ils s'accordent sur la position du problème. Il s'agit de définir les rapports du christianisme et de la civilisation, de l'Eglise et de l'Occident, et, préalablement, de délimiter l'Occident et de dresser la carte de son domaine. Or cela n'est fait nulle part d'une manière précise. Là est la déficience initiale de l'étude de M. Massis : il ne condescend guère à descendre au plan des réalités concrètes pour reconnaître la part d'humain, de grec, de romain, de chrétien dans la

1. C'est moi qui souligne.

civilisation occidentale. C'est par des qualités abstraites, extra-temporelles, qu'il caractérise l'Occident, non en analysant, d'après l'histoire, les éléments concrets qui l'ont peu à peu constitué :

« Personnalité, unité, stabilité, autorité, continuité, voilà des idées mères de l'Occident (pp. 15 et 16).

La distinction, le choix, telle est la marque de sa pensée, formulée dès les hautes époques, dans la sentence classique d'Anaxagore : « Au début tout était confondu ; l'intelligence vint qui mit chaque chose à sa place. » C'est de la vue de cet ordre, des hiérarchies intellectuelles qu'il comporte, de la notion des ressemblances et des différences, que résulte par un processus à la fois rationnel et naturel, cette science du général, et en particulier, ce développement de la personnalité qui frappe, dès l'abord, dans l'histoire de l'Occident. » (pp. 203 et 204).

De là découlent l'activité (p. 214) et l'ordre (p. 217).

S'agit-il de définir « l'héritage latin », c'est, nous dit-il :

« Tout ce qui nous reste de possibilités d'ordre, de substance protectrice, d'intimes cohésions. » (p. 19).

S'agit-il, par contre du danger des théories dites orientales :

« Elles impliquent, nous dit-il, la subversion préalable de toutes les formes de la pensée occidentale ; et c'est le principe même de la *forme* qu'elles entendent détruire, sous le prétexte que tout devient « fluide », que l'univers est à nouveau plastique entre les mains des hommes et que ceux-ci peuvent désormais faire de lui ce qu'ils veulent. » (p. 115).

« L'opposition radicale, essentielle entre l'Orient et l'Occident, réside dans l'idée différente que chacun se compose de l'homme et de ses rapports avec l'univers. Ici l'homme a voulu *être ;* il n'a pas consenti à se perdre dans les choses, à ce que la personne humaine ne fût rien qu'une simple dépendance de la nature qui, pour l'Asiatique, se joue dans l'illusion des formes vivantes et confond toute vie dans une immense équivoque. » (p. 205).

N'y aurait-il pas dans ces oppositions un peu de griserie verbale et une importance trop grande donnée aux idéologies au détriment des réalités concrètes de l'histoire[1] ? Quoi qu'il en soit, ce

1. Cette manière d'envisager les choses découle pour une bonne part de la documentation de M. Massis : (à moins que l'on ne préfère dire que c'est cette manière d'envisager les choses qui lui a dicté le choix de sa documentation). Il puise presque exclusivement dans les écrits des idéologues et des

n'est pas avec une analyse de la civilisation faite sous cet angle que l'on peut parvenir à définir nettement les rapports du catholicisme et de la civilisation méditerranéenne ; et on ne doit pas s'étonner, par suite, du vague où demeure, sur ce point capital, l'exposé de M. Massis. Souvent il se contente simplement de les accoler :

« ...Pour donner au progrès de la science moderne un esprit réellement humain, il ne faudra rien de moins qu'une restauration intégrale des principes de la civilisation gréco-latine et du catholicisme. Cette grande tradition de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne peut encore sauver ce qu'il y a de viable dans le monde. » (p. 250).

Ce que l'on trouve de plus précis encore sur leurs rapports semble être le passage suivant :

« Tout procède, dans ce que nous pensons et dans ce que nous sommes, de cette théologie occidentale, de ce monothéisme judéo-chrétien, « enrobé dans l'héritage de la culture gréco-latine », et qui a mis l'accent sur l'unité, sur la personnalité, sur la finalité de l'*être* : un seul Dieu, une seule vérité, une seule humanité, et du même coup une loi, un droit, une raison, une morale universelle et commune. Pas une de nos idées qui ne trouve dans ce grand principe unitaire sa forme et sa substance. L'homme occidental, en le recevant, y a découvert que l'esprit est fait pour dominer le sensible, le divin pour commander à l'humain, le viager pour se subordonner à l'éternel, que chaque chose a sa place, ses limites précises qui la conditionnent en la définissant. » (pp. 222 à 224).

Mais on aimerait à savoir comment ce « principe unitaire »

philosophes de l'histoire et ne donne point l'impression d'une connaissance suffisante des immenses réalités historiques qui conditionnent pourtant le problème envisagé. Voici un exemple caractéristique de cet état d'esprit : « L'idée de loi, écrit-il, en ce qu'elle a de proprement souverain n'existe pas en Asie ». (p. 227 et 228). Il ne fait d'exception que pour le judaïsme (p. 222, en note) : « Pascal fait au reste observer que la loi du peuple juif fut la première loi du monde : « Avant même que le mot de loi fut en usage parmi les Grecs, il y avait près de mille ans qu'il l'avait reçue et observée sans interruption. » Personne ne songera à faire grief à Pascal de son affirmation, mais, depuis Pascal, l'histoire a fait des progrès et on est en droit de s'étonner que M. Massis semble l'oublier. Il pourrait méditer au Louvre devant la stèle où 2.000 ans avant Jésus-Christ, Hammourabi, roi de Babylone, fit graver son code bien oriental pourtant et antérieur de bien des siècles à celui de Moïse. Or, ce n'est pas le seul. On sait que nos assyriologues sont attelés au déchiffrement du Code Hittite. Et je ne parle pas de Gengiskhan qui fut, semble-t-il, aussi grand législateur que grand conquérant.

joue son rôle dans cette « culture gréco-latine » où il est « enrobé ». Il ne sera pas sans intérêt et utilité, semble-t-il, d'essayer de résoudre ce problème par l'analyse des éléments de la civilisation occidentale et l'étude de ses rapports avec le catholicisme.

II. ETUDE METHODIQUE DU PROBLEME

A. Civilisation occidentale

1. *Ses éléments*

La délimitation des frontières de l'Occident n'est pas principalement une question de géographie, car l'Occident est plus une région de l'esprit de l'homme qu'une partie du monde. Dans la controverse présente, ce terme désigne avant tout une certaine culture et une conception particulière de la civilisation. La meilleure manière de le caractériser est de saisir, au fur et à mesure de leur apparition dans l'histoire ces éléments essentiels dont la fusion devait lui donner naissance.

L'Italie est la mère et la Grèce l'aïeule

Nul ne doute que ce ne soit par le monde grec qu'il faille commencer le pèlerinage aux terres nourricières de notre civilisation moderne. Mais convient-il de faire voile d'abord vers l'Ionie et ses îles innombrables, à la recherche de la patrie d'Homère, ou vers Athènes pour percevoir à travers les siècles, au gymnase de l'Académie ou sur les promenades du Lycée l'écho des leçons qu'y professaient Platon et Aristote ? C'est qu'à la naissance de la civilisation occidentale, c'est un double présent qu'offrît pour sa part la Grèce : Sophocle et Phidias, héritiers du grand aède d'Ionie y portaient le secret de la beauté des formes et les disciples de Socrate le code des disciplines de la pensée. Depuis lors, c'est en Grèce qu'artistes, écrivains et philosophes sont venus faire leurs écoles, apprendre comment on cherche les secrets de la nature et comment on en chante l'harmonie.

Pendant que, du II^e^ au IV^e^ siècles, les sages de Grèce élaboraient les règles de la rhétorique et de la logique et tentaient de se hausser à une conception du monde, grandissait lentement, en Italie, le peuple dont la destinée était l'empire du monde méditerranéen :

Tu, regere, imperio populos, Romane, Memento[1]

La force ne suffit pas à assurer la durée d'un immense empire :

1. Toi, Romain, souviens-toi que ta vocation est de gouverner l'Univers. (Eneide VI, 851).

il faut encore savoir l'administrer selon la justice. Orientés vers le domaine de l'action politique, les Romains, hommes d'Etat et jurisconsultes, élaborèrent, pour leur propre usage, la science du droit et du gouvernement des cités, avant de la léguer à tous les peuples de l'Occident. Un jour, le pouvoir, qui avait été jusque-là accessible à tous les citoyens, passa aux mains d'un seul homme. Les autres tournèrent alors leurs réflexions vers leur propre vie et leur méditation approfondit les notions morales. Comment gouverner les autres et se gouverner soi-même, voilà la leçon que l'humanité a reçue de ces maîtres du monde. L'Art et la Philosophie faisaient depuis des siècles une auréole au nom d'Athènes ; le droit et la morale seront désormais liés à celui de Rome.

Bientôt une autre cité allait se hausser à ce rang suprême des capitales spirituelles du monde civilisé, en léguant à l'humanité un héritage divin. Il y avait longtemps que cette gloire lui avait été promise :

De Sion exibit, lex, et verbum Domini de Jerusalem[1].

Du Golgotha la croix se mit à faire rayonner sur le monde l'Evangile de Jésus-Christ ; Jérusalem, qui depuis plusieurs siècles émettait des lueurs d'aurore et qui s'était faite dans le monde gréco-romain la propagandiste du monothéisme et de la transcendance de Dieu, révélait maintenant aux hommes leur vocation divine. Toute pensée religieuse, bon gré, mal gré, subira désormais l'influence de ses dogmes et aucun prophète ne pourra s'empêcher, un jour ou l'autre, de regarder vers Jérusalem[2].

Pendant quinze siècles, aucun autre élément essentiel, semble-t-il, n'est venu s'intégrer dans la civilisation d'Occident[3]. Mais, à l'aurore des temps modernes, aux facteurs déjà présentés : art et philosophie grecs, droit romain, religion chrétienne, il faut en ajouter un autre : la science expérimentale. Ici on ne peut guère indiquer de ville capable de revendiquer pour elle seule la gloire d'avoir lancé ce mouvement, œuvre collective de savants de divers pays

1. C'est de Sion que sortira la loi, et la parole de Dieu de Jérusalem (Isaïe II, 3).
2. On sait que ceci est vrai à la lettre pour Mahomet qui dans les débuts de sa prédication ordonnait à ses fidèles de se tourner vers Jérusalem pour prier.
3. L'apport des invasions germaines à la civilisation occidentale, plus difficile à caractériser, semble de bien moindre portée.

d'Occident. Si l'on voulait à tout prix y attacher au moins un nom propre, c'est Galilée peut-être qui aurait le plus de titres à en être considéré comme l'initiateur. Il faut distinguer deux stades dans l'histoire des conquêtes par lesquelles la science expérimentale a établi son empire — c'est presque sa dictature, hélas ! qu'il faudrait dire — sur la civilisation occidentale moderne. Pressentie, au Moyen Age, surtout par Roger Bacon, c'est au XVI[e] siècle qu'elle a enregistré ses premières éclatantes victoires. Elle découvre alors les premières clefs des secrets de la nature. Mais il faut attendre le XIX[e] siècle pour la voir commencer à se servir des forces découvertes et assister à la transformation de notre manière de vivre par le machinisme, fruit de ses applications pratiques.

Ce relevé rapide des éléments constitutifs de la civilisation occidentale, n'aurait-il rien oublié d'essentiel, demeurerait pourtant trompeur. Il ne suffit pas, en effet, de placer côte à côte la philosophie et l'art grecs, le droit romain, la religion chrétienne et la science expérimentale moderne, pour avoir une notion exacte de notre civilisation. Celle-ci n'est pas une somme d'éléments, mais une synthèse. Ces éléments divers, le cours de l'histoire ne les a pas seulement accolés, mais combinés. Or combinaison implique transformation. En se combinant, ils ont réagi l'un sur l'autre. C'est la fusion successive de ces éléments et la transformation qu'elle leur a fait subir dont il est indispensable de se rendre compte.

2. *Fusion et transformation de ces éléments*

S'il s'agissait de faire l'histoire des origines de notre civilisation et non simplement de la définir avec quelque précision, on ne pourrait se dispenser de raconter la première de ces fusions, celle qui constitua la civilisation gréco-romaine, avant le christianisme, et de marquer l'influence réciproque de la philosophie grecque et du droit romain, leur mariage, si l'on peut dire, grâce principalement aux bons offices de cette philosophie stoïcienne qui, bien que grecque de naissance, fut si bien adoptée par l'âme romaine qu'on est presque légitimement porté à oublier son origine. On trouverait dans les traités philosophiques de Cicéron, en qui on entend en quelque manière toute la sagesse antique, la belle conception du bien et de la justice où cette collaboration gréco-latine avait haussé la pensée humaine.

Mais autrement importante pour notre étude est la transformation qu'a fait subir à la philosophie grecque et au droit romain, leur fusion avec le christianisme. En cette considération est peut-être le moyen de dissiper de graves équivoques, sous le couvert desquelles s'accréditent bien des sophismes.

C'est une illusion que de vouloir retrouver dans la pensée chrétienne la philosophie grecque telle qu'elle fleurit à Athènes aux temps de Platon et d'Aristote. Malgré certaines apparences, Platon et Aristote n'ont jamais pris place sous les nefs de cette basilique chrétienne qu'est la civilisation d'Occident. L'Eglise ne leur a jamais permis d'en franchir le portail. La philosophie, élément constitutif de notre civilisation, ce n'est pas celle de Platon, mais celle de saint Augustin, ce n'est pas celle d'Aristote, mais celle de saint Thomas. C'est-à-dire qu'avant d'entrer dans la synthèse, les éléments en ont été profondément transformés, rectifiés, baptisés. Ce n'est pas sur l'Aréopage que s'est produite la « conjonction » d'Athènes et de Jérusalem, mais une première fois au *didascalion* d'Alexandrie — et ce fut l'œuvre de néo-platoniciens, — une seconde fois à l'Université de Paris — et ce fut l'œuvre d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Or, à Alexandrie, la ville symbole de l'hellénisation de l'Orient, part immense et durable de l'œuvre d'Alexandre le Grand, le néo-platonisme, avant même d'être revisé par les docteurs chrétiens, avait singulièrement élargi le temple grec pour y adorer le Dieu des Juifs, transcendant, créateur et Providence du monde ; et, à Paris, Thomas d'Aquin donnait, à la suite d'Avicenne et contre Averroès, une orientation profondément nouvelle à l'édifice aristotelicien. Le moteur immobile devenait à son tour Créateur et Providence.

Semblablement ce n'est pas sur le forum que s'est produite la « conjonction » de Rome et de Jérusalem, mais à Constantinople. Ce sont les *Institutes* de Justinien et non ceux de Gaïus que l'Occident a recueillis dans son héritage, c'est-à-dire un droit romain où, depuis plusieurs siècles, l'influence chrétienne se faisait sentir, en faveur d'un respect plus grand de la personnalité humaine et d'un adoucissement du *summum jus*, selon l'esprit du Sermon sur la Montagne.

Seulement, il ne faut pas oublier qu'à côté de cette philosophie grecque et de ce droit romain christianisés qui ont servi à l'aménagement de la basilique de l'Occident, il y a la philosophie grec-

que et le droit romain restés païens. Voilà la source d'un malentendu fréquent. La civilisation gréco-latine était-elle foncièrement anti-chrétienne, ou au contraire naturellement chrétienne? Il faut distinguer : il y avait en elle des éléments qui pouvaient servir au développement d'une civilisation chrétienne et ces éléments, l'Eglise les a utilisés, mais il y en avait d'autres qui étaient inconciliables avec le message de l'Evangile et ces éléments l'Eglise les a rejetés.

Quand M. Lafue[1] se scandalise de voir, dans une revue de jésuites belges, l'affirmation qu'il y a dans la civilisation gréco-latine des éléments inconciliables avec le christianisme, et y voit un signe que l'Eglise se prépare à défaire elle-même l'édifice de la civilisation d'Occident, qu'elle avait si puissamment contribué à bâtir, il oublie cette distinction capitale. L'Eglise ne peut admettre que l'on veuille réintégrer dans la civilisation d'Occident, sous quelque pavillon que ce soit, les erreurs du naturalisme païen qu'elle avait dès l'origine rejetées de l'héritage gréco-latin qui, pour parler comme les juristes, n'avait été accepté par elle que sous bénéfice d'inventaire ; mais elle n'a nullement l'intention de renier la part de sagesse antique « naturellement chrétienne » qu'elle a enrôlée depuis 18 siècles au service du message divin[2].

1. *L. c.* p. 515.

2. Or, cette philosophie grecque et ce droit romain païens n'ont pas entièrement renoncé à vivre leur vie autonome et naturaliste. Ils ont alimenté le courant souterrain de l'incroyance dont on relève l'existence même aux époques de foi du moyen âge et qui, de temps à autre, jaillit à la surface et y provoque des renaissances païennes plus ou moins particularisées ou localisées, en attendant la grande renaissance païenne du XVI^e^ siècle que l'Eglise n'est pas parvenue à christianiser à nouveau assez complètement et qui a fini par aboutir au rationalisme moderne.

A toutes les époques l'Eglise a dû lutter contre ces formes diverses de libre pensée, qui vont toujours chercher des arguments dans le paganisme antique quand même ils n'en proviennent pas. Saint Thomas d'Aquin en face des averroïstes latins du XIII^e^ siècle, les Théologiens de Boniface VIII en face des légistes de Philippe le Bel luttaient déjà contre une renaissance de la philosophie ou du droit antique non christianisés.

Les temps n'ont pas tellement changé ; et l'on voit de nos jours M. Rougier rééditer Celse pour opposer au catholicisme « les difficultés helléniques de croire ». Si la philosophie et le droit antiques, sous leur forme chrétienne, sont devenus les alliés de l'Eglise et des éléments de la civilisation d'Occident, la philosophie et le droit antiques, sous leur forme païenne, sont demeurés pour l'Occident des forces de dissociation. On voit par là ce qu'il faut penser des lignes suivantes de M. Lafue :

« Il n'est pas bien sûr, en effet, que l'Eglise et le catholicisme n'aient pas été, dès leur origine, les adversaires d'une civilisation qu'ils souhaitaient de remplacer et dont ils s'attachèrent à nier les valeurs. La civilisation méditerranéenne fut cependant assez vigoureuse pour les imprégner presque malgré

Le dernier venu des éléments fondamentaux de notre civilisation, la science expérimentale, pour s'être comporté dès le début en révolté dans l'édifice dont l'Eglise était un peu la gardienne, n'a réussi qu'à en ébranler l'armature essentiellement spirituelle. Ce n'est pas que la science expérimentale ait, en soi, besoin d'être baptisée, le domaine des grands problèmes humains n'étant pas de sa compétence, mais elle a souvent voulu se l'attribuer par droit de conquête. Aussi a-t-elle favorisé en fait l'agnosticisme et l'irreligion. De plus sa fille bruyante, le machinisme, a bouleversé les conditions de vie et faussé le mécanisme des anciennes institutions sociales, avant que l'on ait eu le temps ou le souci d'en aménager d'autres, qui, tenant compte des réalités nouvelles, n'oublieraient pas non plus les éternels principes où aucune révolution économique ne peut atteindre[1]. De là cent fois plus que de l'Asiatisme, provient la « crise de l'Occident ».

B. — Civilisation occidentale et catholicisme

1. *Rôle directeur du catholicisme dans la civilisation occidentale*

De l'étude même de ces transformations, il résulte que, dans la fusion qui s'accomplit, au début de l'ère chrétienne, entre le christianisme et la civilisation gréco-romaine, l'élément dominateur fut le christianisme. C'est lui qui a assimilé, dans la mesure où elle était pour lui assimilable, la civilisation antique. Et c'est pour l'assimiler, qu'il a dû la transformer. Mais une fois la transformation

eux, pour les obliger à devenir les héritiers de ses principes. On put croire qu'à son contact l'Eglise s'était transformée. La rivalité n'en continuait pas moins entre les deux grands antagonistes. Elle se poursuivit au cours des siècles, un peu voilée parfois et même interrompue par des trêves apparentes. Et les adversaires éprouvent tour à tour des succès et des revers. » (p. 523.)

Un antagonisme est indéniable ,c'est celui même du paganisme et du christianisme, mais cet exposé de M. Lafue comporte deux erreurs : il néglige de distinguer, ainsi que nous venons de le faire, deux parts dans l'héritage antique, et il renverse les rôles des deux forces en présence. Ainsi que nous allons le voir, ce n'est pas le catholicisme qui s'est substantiellement transformé au contact de la civilisation gréco-latine, c'est lui qui a imposé ses « hiérarchies directrices » à cette civilisation.

1. « ...au dix-neuvième siècle, en Europe, écrit Berdiaeff, se produit tout à coup une des plus terribles révolutions qu'ait essuyée l'humanité au cours de son histoire. Dans la vie de l'homme, la machine a fait son entrée triomphale et l'on peut dire qu'elle a troublé tout son rythme organique.

La machine a détruit toute la structure séculaire de la vie humaine, organiquement liée à la vie de la nature... », *l. c.*, p. 48.

et la fusion accomplie au sein même de la combinaison qui constitue notre civilisation occidentale, une hiérarchie de valeur et une subordination active persistent entre les divers éléments combinés. Dans le composé si l'on peut dire, c'est le catholicisme qui est le principe directeur et qui règle, du moins quant à l'essentiel, le rôle des autres éléments.

Deux erreurs contraires sont ici à éviter : absorber la civilisation occidentale dans le catholicisme, ou, au contraire, ne voir dans le catholicisme qu'un accessoire, un élément de luxe dans cette civilisation.

Identifier la civilisation occidentale et le catholicisme, comme si, une fois la fusion opérée, on ne pouvait plus y distinguer les éléments constitutifs et reconnaître à chacun d'eux un rôle distinct, est une erreur. Malgré certains reproches de M. Lafue[1], il y a primauté du spirituel, mais non absorption du temporel par lui. Ce n'est pas la mauvaise humeur causée par des décisions récentes de l'Eglise qui peut modifier cette vérité vieille de dix-neuf siècles. Si, l'on a pris l'habitude « d'identifier » le catholicisme avec la « civilisation méditerranéenne », c'est une mauvaise habitude qui ne change rien aux réalités objectives[2].

Une civilisation se caractérise par des éléments multiples et en bien des domaines, même en ceux où il donne des directives au nom de la justice, le catholicisme laisse à l'homme une grande marge pour le choix « de son propre conseil ». C'est ainsi, par exemple, que même l'affirmation du droit de propriété privée s'accommode de bien des modalités diverses dans la possession et la transmission des biens[3]. Mais M. Lafue trouve qu'admettre cette influence directrice de l'Eglise est encore beaucoup trop. Pour lui,

1. « A quoi aboutit d'ailleurs dans l'ordre pratique, cette « primauté du spirituel » qui, sous la forme éloquente et souvent pathétique que lui a donnée l'auteur d'un livre récent, mérite les suffrages de l'Eglise et peut se parer désormais du prestige de la plus sûre orthodoxie ? Il faut l'avouer, à la négation de l'État. Il n'y a plus place, en effet, dans ce système, pour les justes prérogatives du pouvoir civil. » (*L. c.* p. 517 et 518).

2. « Bien plus, en quelque manière, le catholicisme, malgré son geste de Pilate, pourrait être entraîné contre son gré, dans cette déroute de la civilisation méditerranéenne, à laquelle, qu'on le veuille ou non, on a trop pris l'habitude de l'identifier. En renonçant à sa part du patrimoine gréco-latin, il perdrait son originalité, ce qui le distingue des autres religions » (*Ibidem*, p. 525). Je ne crois pas nécessaire de réfuter ici cette dernière phrase qui ne témoigne que d'une grossière méconnaissance de la nature de « l'originalité » du catholicisme.

3. Cf. en ce sens une allocution caractéristique du pape Pie XI. *Revue Apologétique*, février 1928, p. 143.

la civilisation occidentale a une consistance propre indépendamment du catholicisme. Le temple tiendrait encore debout même si l'Eglise ne devait plus venir y brûler son encens. On regretterait seulement son absence, car on avait espéré qu'à ce « capital de raison »,

« la religion venue d'Orient pourrait, sans péril, ajouter le ferment d'une très haute nostalgie » (l. c. p. 523.)

Il parle encore à propos du christianisme de la « civilisation qui l'avait accueilli et qui se montrait disposée à se laisser nuancer par lui ». (Ibidem, p. 226.)

Pour l'instant, cela ne lui semble plus possible, mais il ne veut considérer le « divorce » entre l'Eglise et l'Occident que comme une séparation de corps qui durera « jusqu'au jour où, dans la joie d'une autre alliance, la « primauté du spirituel » sera non plus une menace, mais une suprême parure pour notre civilisation d'Occident ». (Ibidem, p. 526.)

Cette manière de concevoir les rapports de l'Eglise et de l'Occident est erronée, au double point de vue historique et doctrinal.

Historiquement, c'est l'Eglise qui a joué le rôle d'architecte vis-à-vis de l'édifice occidental ; et l'on pourrait, pour le lui appliquer, élargir une formule fameuse. C'est elle qui a fait l'Occident comme les abeilles leur ruche[1]. Et de nos jours, c'est précisément parce que l'Occident tend à se séparer d'elle, que sa civilisation est ébranlée jusqu'en ses profondeurs[2].

Doctrinalement, c'est autour du catholicisme que doivent être centrés tous les éléments d'une civilisation véritable. C'est que dans le domaine de l'organisation de la vie humaine, comme dans celui du développement de la pensée, il revendique le droit de donner les principes directeurs. Toute philosophie véritable doit s'ordonner autour des vérités fondamentales qu'il proclame : monothéisme,

1. « En toute la grande civilisation européenne, avant tout latine, était dans ses fondements une culture chrétienne et catholique. Elle avait pris racine dans le culte chrétien. Le catholicisme lui-même était déjà saturé de l'antiquité. On sait à quel point il était une adoption de la culture antique. Au moyen âge, la culture antique était vie dans le catholicisme et c'est par lui qu'elle a été charriée dans la suite des temps modernes. » (Berdiaeff, *l. c.*, p. 25.)

« Pas une de nos idées qui ne trouve, dans ce grand principe unitaire, sa forme et sa substance », reconnaît M. Massis, p. 223.

2. « L'homme européen dépense ses forces, il s'est prodigué, épuisé. Et, s'il reste spirituellement vivant, c'est uniquement à cause des assises chrétiennes de son âme (Berdiaeff. » p. 27).

créationisme, spiritualisme, finalisme, etc.[1] et toute institution humaine doit s'organiser selon les rapports fondamentaux qu'il établit : famille reposant sur l'unité et l'indissolubilité du mariage ; cité nécessitant une autorité ferme, mais respectueuse des personnes humaines qui y vivent ; droit de propriété individuelle, limité par le bien commun[2], etc.

La Cité de la terre a une vie autonome distincte de celle de l'Eglise, organisation terrestre de la cité de Dieu, mais le dogme catholique a prise sur elle de deux manières : en tant qu'expression du droit naturel humain, il est à la base de ses institutions ; en tant que message de la vocation surnaturelle humaine, il marque son orientation ultime. Le surnaturel qui vient se greffer sur la nature, suppose d'abord la rectitude de cette nature : s'il ne la trouve pas telle, il la rectifie ; puis, sans l'absorber, il l'attire vers lui. Un scolastique dirait : dans la civilisation occidentale, c'est le catholicisme qui donne la forme.

2. *Nature du lien qui unit le catholicisme et la civilisation occidentale*

Mais de ce que le catholicisme est essentiel à la civilisation d'Occident, s'ensuit-il que la réciproque soit vraie : la civilisation d'Occident fait-elle partie intégrante du catholicisme ? Quelle est la nature du lien qui unit l'Occident à l'Eglise ?

A la question ainsi posée, il faut répondre : Cette liaison n'est pas nécessaire en droit ; elle n'est pas absolue en fait ; elle est relative et providentielle.

Dans l'article des *Etudes* où il discute le livre de M. Massis, le R. P. Lebreton a pris pour base la page suivante des *Origines chrétiennes* de Mgr Duchesne :

« Pour un observateur qui se placerait en dehors de toute foi religieuse spéciale, le christianisme semble être la religion européenne ; comme les autres éléments de la civilisation européenne, droit, art, littérature, philosophie naturelle, il est indigène de cette partie du monde dont la Méditerranée est le centre. Son développement s'est fait selon sa forme propre sans doute, mais par assimila-

1. Cf. Bruno DE SOLAGES, *Le Procès de la Scolastique*, p. 16, et *Revue Apologétique*, 15 mai 1926 ; *M. Lasserre contre le Christianisme*, p. 204 et 205.

2. On trouvera dans le *Code social, esquisse d'une synthèse sociale catholique*, l'exposé de ces exigences de la doctrine catholique en matière d'institutions.

tion d'éléments extérieurs, philosophiques, juridiques, moraux, religieux même, qui existaient avant lui. Ses formules dogmatiques et l'appareil de sa théologie supposent la philosophie grecque ; son culte présente beaucoup de traits de ressemblance avec les cultes qui l'ont précédé ; son droit est empreint des principes du droit romain. Sémitique par son origine historique, il est gréco-romain par son développement. Cette circonstance doit servir à résoudre l'objection qui surgit de la comparaison entre l'étendue du monde habité et le peu d'extension du christianisme en dehors de l'Europe et de l'Amérique. La religion de Jésus-Christ étant la seule vraie religion, est destinée à devenir la religion de l'humanité. Toutefois, à cause de sa longue et étroite union avec la civilisation de l'Europe, il semble que sa diffusion doive marcher du même pas que les conquêtes de cette civilisation elle-même. Le triomphe final de celle-ci ne fait de doute pour personne. Le jour viendra où l'Afrique intérieure, l'Inde et la Chine verront succéder nos usages, nos coutumes, nos systèmes politiques, notre organisation sociale aux formes de leur vie privée et de leur vie publique. Ce sera l'heure, non pas des premiers efforts chrétiens — ceux-ci datent déjà de loin — mais du grand succès chrétien. On ne peut se dissimuler que ce succès sera d'abord mélangé ; avec la religion chrétienne, la civilisation européenne portera partout la libre pensée, les préoccupations exclusivement matérielles, la soif des jouissances faciles. Un temps viendra cependant où tout ce qui dans l'humanité tend vers Dieu, vers le vrai, le beau, le bien, sera étroitement uni à Jésus-Christ ou même représenté par sa religion. L'Eglise atteindra alors son maximum de catholicité, comme la civilisation d'Athènes et de Rome, la religion de Jérusalem aura conquis le monde dans la mesure où le monde est susceptible d'être conquis par la vérité et la vertu. »

Mgr Duchesne, on le voit, n'établit point entre le christianisme et la civilisation méditerranéenne une liaison de droit. « La religion de Jésus-Christ, écrit-il, étant la seule vraie religion, est destinée à devenir la religion de l'humanité. » Affirmer une liaison de droit serait, en effet, contraire à la foi catholique. Il n'y a de nécessaire au salut que le message évangélique et rien de ce qui provient de la simple activité humaine ne doit être présenté au monde comme lui étant nécessairement lié. Ceci est tellement indiscutable pour un catholique que M. Massis, après avoir écrit :

« S'il nous semble opportun de maintenir... les privilèges de la culture gréco-latine, c'est qu'elle est la seule qui assure l'équilibre rationnel et l'universalité de l'intelligence et qu'ainsi elle a pu fournir à la vie surnaturelle de l'Eglise les moyens dont use la sagesse théologique, nourricière et protectrice de la foi. » (p. 267).

ajoute, deux pages plus loin :

« Il ne s'agit pas, au reste, de latiniser l'Asie, mais de la christianiser, de lui porter un christianisme qui ne soit pas solidarisé avec des formes de vie périssables, un christianisme universel, dépouillé de tout vêtement national, un pur catholicisme. » (p. 269.)

Mais si la culture « gréco-latine » était la seule capable de traduire fidèlement le dogme, comment pourrait-on se dispenser de latiniser ? Accorde qui pourra ces deux paragraphes. Je vois dans le second la réaction instinctive du sens catholique de l'auteur.

Mais il ne suffit pas de reconnaître que cette liaison n'est pas nécessaire en droit[1], il faut le proclamer bien haut, il faut même ne

1. Si ce n'est dans la mesure où la civilisation occidentale ne se distingue pas de la civilisation humaine tout court. Toute civilisation véritable, en effet, et donc la civilisation occidentale, comporte, à sa base, certaines vérités premières, certains principes de droit naturel qui demeurent les mêmes à toutes les époques et sous toutes les latitudes. Ces vérités premières et ces principes de droit naturel sont englobés dans le catholicisme, comme la nature est impliquée par le surnaturel (Cf. ci-dessus, p. 660).

M. Massis défend avec raison, contre ce qu'il appelle « l'historicisme allemand » la notion même de l'humanité une et universelle. C'est pour lui un des trésors du patrimoine intellectuel de l'Occident. Mais ne compromet-il pas, en quelque manière, à son tour, cette idée, et par l'opposition excessive qu'il établit entre l'Orient et l'Occident et quand il identifie pratiquement civilisation occidentale et civilisation tout court, comme si la civilisation occidentale était la seule forme possible de civilisation, on avait, du moins sur les autres une « absolue précellence » (p. 31). L'historicisme allemand, d'ailleurs, s'il est dans son tort en niant l'unité et la stabilité de l'intelligence humaine, n'a-t-il pas raison, à son tour, quand il s'élève contre une conception où « la tradition gréco-romaine-française est considérée, en une simplification puissante, comme la réalisation adéquate, insurpassable, infaillible de la raison dans l'histoire... » et où « la civilisation latine et l'idée d'humanité sont identiques » (p. 33 en note).

Nous croyons, nous, à l'unité fondamentale de la race humaine et donc à l'identité des principes de toute civilisation. Ces principes se retrouvent, au cours de l'histoire, incarnés sous des formes plus ou moins réussies, d'une manière plus ou moins complète et avec des particularités plus ou moins nombreuses, dans les diverses civilisations. Entre ces formes diverses, il y a souvent équivalence. Que la civilisation occidentale ait mis en œuvre d'une manière particulièrement remarquable certains de ces principes, c'est indéniable ; mais, sur d'autres points, il faut bien noter aussi des déficiences et, quand on l'envisage avant l'action rénovatrice du christianisme, sous sa forme gréco-latine, on est bien obligé de reconnaître que certaines de ces déficiences, — l'esclavage par exemple — étaient de véritables tares ; et que, par contre, il est en Orient des institutions magnifiques qui n'avaient pas d'équivalent sous le ciel d'Athènes. Qu'est-ce que la Grèce peut oppo-

pas donner ensuite à la liaison de fait une portée qui dépasse de beaucoup les réalités de l'histoire et prétende enfermer obligatoirement l'avenir dans les formes contingentes du passé.

A notre époque surtout, il est plus indispensable que jamais de désolidariser l'évangile de tout ce qui n'est pas lui : formes politiques, organisations sociales, nationalités, systèmes philosophiques même et forme particulière de culture. Le P. Lebreton y insiste avec juste raison.

La liaison de l'Eglise et de l'Occident n'est pas absolue en fait. Si de nos jours, elle paraît très intime, cela tient aux contingences historiques :

« Ce qui est trop vrai, reconnaît le P. Lebreton, c'est que le schisme oriental, l'invasion arabe, la Réforme ont fait perdre à l'Eglise catholique une partie de ses conquêtes et, par suite, l'ont ramenée à une unité ethnique plus étroite : de nos jours, plus qu'au moyen âge, plus surtout qu'au temps des Pères, l'Eglise apparaît comme étant surtout occidentale et latine. » (l. c. p. 140.)

Mais la situation présente ne doit pas faire oublier le passé et, en particulier que, selon l'aveu de Mgr Duchesne dont on peut retourner la formule, si le christianisme est « gréco-romain par son développement », il est « sémitique par son origine historique ». Aux premiers siècles, l'Eglise, à l'Orient surtout, déborde de beaucoup les frontières du monde romain[1], et le monde romain, lui-même, en était venu à englober une part de l'Orient, au point que son centre de gravité politique, passa, sous Constantin, de Rome à Constantinople.

Elle ne doit pas surtout nous faire oublier l'avenir ; et l'avenir, nous l'espérons bien, c'est la conversion à l'Evangile de l'Asie et de l'Afrique. Or, en Asie surtout (et même en Afrique[2]), les peuples à convertir ont déjà une civilisation, indiscutable, souvent plus ancienne que la nôtre. Il n'est pas du tout dit que, bon gré, mal gré, ils y renoncent pour adopter la civilisation européenne. Il n'est même pas sûr du tout que ce soit à souhaiter. Seuls les gens qui confondent toujours unité et uniformité peuvent le croire

ser par exemple, aux monastères de l'Inde, à cette « suprême parure » de la civilisation d'Orient ?

1. Ne convient-il pas de rappeler ici que, si l'histoire est muette sur l'apostolat de la plupart des apôtres, on ne peut guère douter que plusieurs parmi les Douze, ne se soient, en quittant Jérusalem, dirigés à l'Orient hors de l'empire romain ?

2. Cf. R. P. Aupiais, *Revue Apologétique*, mai 1928, p. 522 et suivantes.

nécessaire. Le seul élément de notre civilisation dont « le triomphe final » ne fasse de doute pour personne », car il est déjà pour une large part un fait acquis, c'est la science expérimentale avec son cortège de machines. Malheureusement, elle apporte avec elle d'Occident beaucoup plus d'agnosticisme que de foi chrétienne, et bien imprudent serait celui qui verrait dans l'agnosticisme une étape, nécessaire ou même utile, du paganisme vers la foi.

Quoiqu'il en soit, l'Occident n'a pas le droit de n'offrir l'Evangile à ces peuples qu'à condition qu'ils veuillent bien prendre en même temps sa culture. S'ils ne veulent pas de la culture, ils gardent les mêmes droits à l'Evangile. A nous de nous arranger pour leur offrir l'un sans l'autre.

A la formule de Mgr Duchesne : « Toutefois à cause de sa longue et étroite union avec la civilisation de l'Europe, il semble que (la diffusion du christianisme) doive marcher du même pas que les conquêtes de cette civilisation elle-même », le P. Lebreton refuse, avec raison, de souscrire. Affaire d'opinion personnelle ? Non pas, mais plutôt, semble-t-il, écho réfléchi du mouvement d'études missiologiques de l'heure présente et de la mise au point dont il est l'occasion. Il donne d'ailleurs la raison profonde de son attitude :

« Nous ne reconnaissons pas dans l'Eglise cet épuisement d'un organisme vieilli, cette sclérose sénile : elle garde toujours la plasticité de sa jeunesse » (p. 139.)

Mais, dans une réaction dont il serait vain de contester la légitimité, certains esprits, moins nuancés que le P. Lebreton, gardent-ils la juste mesure et, dans leur désir apostolique de désolidariser le catholicisme de l'Occident, n'oublient-ils pas ce qu'il peut y avoir de providentiel en la longue fréquentation qui les unit ? Le P. Lebreton lui-même, en cette dernière formule n'a-t-il pas dépassé légèrement la note exacte ? Il me permettra d'apporter à sa thèse une nuance, ou plus exactement un complément.

Le petit troupeau des fidèles, dont il est parlé dans l'Evangile, est devenu la grande Eglise, qui a déjà vécu 19 siècles. Et, sans doute, comme elle a les promesses de la vie éternelle, elle ne sera jamais un organisme vieilli. Mais, de même qu'un corps d'adulte, s'il a d'autres qualités, n'a plus la même souplesse que celui d'un enfant, l'Eglise a-t-elle toujours « la plasticité de sa jeunesse » ? Il est permis d'en douter, non certes pour y voir une tare, mais pour consta-

ter que le travail apostolique ne se présente plus dans des conditions tout à fait identiques.

Certains sont portés à faire la comparaison suivante, qui est un peu trop simple. De même que le germe évangélique déposé par l'Eglise dans le monde méditerranéen y a donné naissance à la civilisation occidentale qui est à la fois gréco-latine et catholique, le même germe déposé dans le monde chinois et hindou, y donnera naissance à d'autres civilisations catholiques, différentes quoique également agréables au Seigneur.

Seulement, on n'oublie qu'une chose, c'est que le germe s'est développé et a donné un arbre, que le ferment évangélique a déjà été utilisé afin de faire du pain, ou, pour parler sans images, que la doctrine de l'Evangile a donné naissance aux définitions des conciles et à l'enseignement des théologiens, et la législation de l'Evangile aux décrets des conciles et à l'enseignement des canonistes. Sous cette forme, s'il est d'une certaine manière plus riche, plus immédiatement utilisable en tous cas pour nous, il est aussi sensiblement moins plastique.

Imagine-t-on les missionnaires laissant en Europe, lors du grand départ, toute théologie, tout catéchisme, tout recueil de décisions ecclésiastiques, et recommençant à pied-d'œuvre, avec leur seul Nouveau Testament[1] théologie et droit canon, comme si l'on était au temps des apôtres et comme si rien n'avait été fait dans l'Eglise depuis dix-neuf siècles ?

Quel besoin, dira-t-on, de leur imposer la Somme théologique et le Codex ? Pourquoi ne pas laisser aux théologiens de l'Inde le soin d'exprimer nos dogmes dans les formules adaptées à leur mentalité philosophique, et à l'Eglise de Chine, en ses conciles, le soin de codifier la législation en tenant compte des différences légitimes de civilisation ? — Sans doute, s'il ne s'agissait que de la théologie

1. L'Evangile lui-même, d'ailleurs, en un sens, n'est pas le ferment divin à l'état pur, il est le ferment divin dans une pâte humaine, car il a été présenté par le Christ comme nourriture non pas à l'homme en soi, bien qu'il soit destiné à tous les hommes, mais aux Juifs de la Palestine au début du 1er siècle de notre ère. Cette pâte humaine que nous trouvons dans l'Evangile mêlée déjà au ferment divin, c'est la pensée et la civilisation sémitique et non occidentale. Elle n'y est pas en dose considérable peut-être, mais ceux-là seuls seraient tentés d'en nier l'existence qui n'ont jamais essayé d'expliquer ne serait-ce qu'une page d'Evangile à des gens de chez nous et qui ne se sont pas rendu compte de l'effort qu'il y a souvent à faire pour transposer en civilisation occidentale, si l'on peut dire, cette leçon donnée à des Hébreux, imprégnés de préjugés et d'usages pharisaïques. (Cf. p. ex. la leçon sur le divorce en Saint-Mathieu, c. XIX.)

et du Code[2] ; mais il y a les définitions et même les grandes décisions disciplinaires des conciles (par exemple, le célibat ecclésiastique). L'élaboration de ces définitions a coûté à l'Eglise bien des hérésies et bien des luttes durant des siècles. On ne la voit guère laissant aux théologiens de l'Inde la liberté de repasser pour leur propre compte par toutes les erreurs des IIIe et IVe siècles, afin de parvenir à l'élaboration de nouvelles formules, des mêmes dogmes catholiques, formules qui ne devraient rien au langage et aux conceptions philosophiques de l'Occident. On peut permettre au missionnaire de laisser son saint Thomas, mais non son Dennziger-Bannwart (ou du moins l'équivalent). Qu'on le veuille ou non, la situation n'est plus absolument la même qu'aux temps apostoliques. C'est un fait. Et pourquoi ne serait-il pas providentiel ?

Si Jésus-Christ a choisi la Palestine pour lieu de naissance et pour théâtre de prédication, si l'Eglise, sous l'assistance de son Esprit, s'est développée dans le monde gréco-latin (plus vaste d'ailleurs que l'Occident proprement dit), c'est que cela aussi fait partie des desseins de la Providence. Cette situation a ses avantages et ses inconvénients, dont il faut tenir compte. Le problème qu'elle pose n'est pas celui du choix entre deux extrêmes : imposer à l'Orient toute la civilisation d'Occident ou renoncer en bloc, dans l'évangélisation, à tout le travail accompli en Occident par l'Eglise depuis les apôtres. La première alternative est injustifiable et la seconde est utopique Le problème qui se pose, plus modeste, mais plus réaliste est celui-même qui se discutait en 1926, à la Semaine de Missiologie de Louvain : le problème de l'adaptation[2].

C. — Catholicisme et civilisation humaine

En la plupart des œuvres de l'activité humaine, bien souvent, on ne trouve de solution que dans un compromis. L'adaptation est un compromis. Seulement pour que ce compromis ne soit pas un leurre, mais soit viable et digne des deux parties en présence, il est nécessaire qu'il s'établisse en dehors de toute équivoque.

1. Le Codex reconnaît cette possibilité puisqu'il débute par une déclaration générale où il est dit qu'il n'oblige pas l'Eglise Orientale, mais il ajoute, sauf dans le cas où la nature même des décisions implique le contraire « neque Orientalem (Ecclesiam) obligat, nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt » (Canon 1).

2. Cf. *Autour du problème de l'adaptation.* Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain (1926). Edition du *Museum Lessianum.* En particulier la leçon d'ouverture du R. P. Charles, S. J., p. 6 à 10.

D'une part, l'Eglise ne peut rien renier du message divin qu'elle est chargée de transmettre aux peuples, mais rien ne l'oblige par contre d'une façon absolue à propager avec lui les éléments de source humaine dont il s'accompagne d'ordinaire sous le ciel d'Occident ; d'autre part et corrélativement les peuples d'Asie (ou d'ailleurs) sont obligés de renoncer à tout ce qui, dans leur civilisation, serait contraire aux lois fondamentales de la nature humaine et qui par suite ne peut s'accorder avec l'Evangile, mais ils peuvent parfaitement conserver les formes différentes et les couleurs particulières dont se pare l'humanité à la lumière d'Orient.

Le point d'insertion de l'Evangile doit être, là comme ailleurs, cette « âme naturellement chrétienne » si magnifiquement reconnue en tout homme par Tertullien. L'œuvre de l'Eglise est de l'y découvrir. Retrouver l'homme sous l'Oriental et au besoin rectifier en l'Oriental les déformations de l'homme voilà, au plan de la nature, la tâche civilisatrice nécessairement incluse dans l'œuvre surnaturelle d'évangélisation. M. Massis sait d'ailleurs, bien qu'il paraisse l'oublier souvent au cours de son livre, qu'il en est ainsi :

« L'Eglise est assez divine, écrit-il, pour discerner et faire croître ce que la sagesse native de l'Asie contient de naturel désir de la vérité, car celle-ci n'est jamais radicalement détruite en aucun homme » (p. 269).

Et en cette ébauche de sagesse intégrale, en cette racine de vérité totale — où d'ailleurs la grâce travaille déjà — il reconnaît une préparation providentielle à l'Evangile : « car partout, il y a des pierres d'attente, des amorces de christianisme » (p. 208.)

Il ne faut donc point vouloir tout transposer en bloc de notre civilisation occidentale, comme si elle était la seule forme possible de civilisation et comme si les peuples d'Asie auxquels nous portons l'Evangile n'en avaient pas une. Que Dostoiewsky ait eu tort de condamner en bloc l'Occident et surtout le catholicisme romain, c'est bien évident, mais quand M. Massis nous cite de lui cette formule (dont l'idée a été reprise, nous dit-il, par Gandhi et par Tagore) :

« Le genre humain doit lutter contre le transport mécanique des formes de société européenne, contre la transplantation servile de l'Occident » (p. 118),

il est difficile de trouver l'idée fausse, de ne pas reconnaître que la formule est heureuse... et pourquoi ne pas ajouter la plainte légitime :

« Dire que l'Inde a créé plusieurs architectures magnifiques et que les Anglais qui n'en ont pas une, nous ont imposé leur façon de bâtir ! »

disait mélancoliquement à M. Maurice Pernot un professeur hindou[1].

Mais, partir de là, comme certains, pour reprocher avec virulence aux missionnaires de ne pas avoir immédiatement créé une civilisation nouvelle, c'est simplifier le problème non sans injustice. C'est oublier d'abord qu'un pauvre missionnaire, ayant à peine de quoi vivre, souvent traqué par des persécutions, a d'autres préoccupations plus essentielles que de créer, selon le goût du pays, un nouveau style d'Eglise. C'est aussi, au moment même où l'on parle d'adaptation, oublier que celle-ci est fonction des circonstances et qu'il s'est produit sur ce point une évolution fondamentale depuis un quart de siècle. Si les maladresses occidentales (où les missionnaires n'ont le plus souvent aucune part) n'avaient pas tellement surexcité les nationalismes indigènes, le problème ne se poserait pas avec cette acuité. Ici, d'ailleurs, le style architectural n'est que le symbole d'un problème dont les ramifications sont autrement profondes et la solution passablement complexe.

S'il ne faut pas oublier, en effet, que le catholicisme n'est pas nécessairement lié à la civilisation occidentale, il ne faut pas oublier non plus qu'il n'est pas obligatoire qu'il en soit dissocié dans tous les cas. Aucune nécessité absolue d'imposer à un professeur hindou, qui veut se convertir, de se mettre à l'école des philosophes d'Occident, mais il n'y a pas non plus d'empêchement absolu à ce qu'il le fasse. Il y a là, en quelque sorte deux vérités corrélatives : Rien de ce qui n'est pas l'Evangile n'est en soi obligatoire, mais rien de ce qui n'est pas l'Evangile, n'est en soi interdit. D'où la liberté qu'a l'Eglise de nuancer selon les circonstances — et donc selon les époques — ses méthodes d'évangélisation.

Passant du domaine des idées à celui des réalités concrètes, à la question du clergé et de l'épiscopat indigène, par exemple, on peut faire des réflexions analogues. On a beaucoup parlé ces derniers temps du nationalisme des missionnaires qui a pu, en effet, parfois retarder plus qu'il n'était nécessaire, l'évolution normale des Eglises indigènes ; mais certains publicistes qui se sont emparés

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1926, p. 621.

de la question, se doutent-ils qu'en poursuivant le nationalisme, ils tombent parfois dans un nationalisme à rebours[1]. Un clergé et un épiscopat indigène semblent bien, vu la nature humaine, la situation la plus normale, mais la présenter comme un droit absolu des populations, c'est à son tour oublier l'universalisme de l'Eglise et de longues périodes de son histoire, où les nationalismes étant moins excités et le sentiment de l'unité de la chrétienté plus vif, le patriotisme universaliste d'Eglise, si j'ose dire, balançait assez le patriotisme particulariste de nationalité, pour que les peuples ne missent pas cette âpreté à réclamer toujours des évêques de chez eux. On était citoyen de la chrétienté d'abord, citoyen d'un pays ensuite (comme de nos jours on trouve encore naturel, grâce à Dieu, d'être français d'abord et de telle province ensuite. Où en viendrions-nous, si l'on poussait à l'extrême certain principe de cet ordre ?) Il ne paraît guère que le sentiment actuel soit un progrès.

Ces remarques, d'ailleurs, n'ont pour but que de souligner les données variables, parce que contingentes, du problème de l'adaptation et d'en marquer par là même le caractère relatif. Aussi M. Lafue peut se rassurer.

« ... De plus en plus, écrit-il (l'Eglise) se retourne vers l'Orient ; elle revient, comme fascinée par d'irrésistibles souvenirs, à ses origines. Elle souhaite se dépouiller de tous les prestiges empruntés à une civilisation qu'elle ne songe plus qu'à détruire. » (p. 522.)

Il y a là, on est bien obligé de le dire, plus de mauvaise humeur et d'enfantillage que d'observation sérieuse. Non ! l'Eglise ne songe nullement à détruire la civilisation occidentale, dont elle demeure, en Occident, la meilleure gardienne ; mais, en Orient, le problème se pose pour elle d'une autre manière : ce qui est « prestige » ici, peut être gêne là-bas, et alors elle n'hésite pas à s'en dépouiller, sachant que la nudité du Golgotha se passe souvent avec avantage des grâces de l'Acropole. Sous le ciel d'Orient d'ailleurs, elle trouvera « des parures nouvelles », des germes de civilisation qu'elle « fera fleurir selon son goût ».

Même là, pourtant, par la force des choses, parce qu'on n'a pas vécu pour rien déjà dix-neuf siècles d'histoire, parce qu'il n'est

1. Sans parler de l'injustice qu'il y a dans une généralisation outrancière et dans un oubli par trop complet des conditions historiques de l'apostolat en Extrême-Orient. Cf. *Revue d'histoire des Missions*, 1er mars 1927, Une lettre de S. G. Mgr. de Guébriant.

pas sage de se priver de ce qui, même en Orient, peut être une force, sous prétexte que c'est une force qui s'est développée sous le ciel d'Occident, elle transplantera certains éléments de civilisation occidentale. Il y a là un partage à faire, en quoi consiste justement, en notre siècle missionnaire « le problème de l'adaptation ».

De ces procédés, le plus fécond est peut-être d'essayer de discerner et de mettre en lumière ce que l'on pourrait appeler les équivalences de civilisation. C'est ainsi que, dans l'Inde, des jésuites belges s'efforcent, dans la Revue *The Ligh of the East*, de dégager parmi les philosophies hindoues celle qui se rapproche le plus de la philosophie thomiste.

En cette question, comme en bien d'autres, la vérité est dans la mesure : il ne s'agit pas plus d'européaniser l'Orient que de mettre l'Occident à l'école de l'Asie. Laissons à chacun sa civilisation propre, mais sans nous interdire par principe les échanges partiels puisqu'ils peuvent être salutaires. Les seuls éléments obligatoirement universels pour toute civilisation sont ceux qui sont donnés par la nature humaine — et ceux-là sont chez eux partout — et celui qui nous vient de Dieu : l'Evangile. L'Eglise par le seul fait qu'elle propage celui-ci aide les peuples à prendre une conscience plus juste des premiers.

*
* *

C'est pourquoi — et c'est dans cette perspective qu'il convient de conclure — le facteur essentiel de la civilisation humaine reste l'évangélisation des peuples, et le problème fondamental, le problème missionnaire. Il ne s'agit pas tant de défendre l'Occident contre l'Orient que de convertir l'Orient au Christ et de lui ramener l'Occident.

S'il est vrai de dire avec Max Scheler :

« Elle approche l'heure la plus mystérieuse que recèle dans son sein l'avenir de l'humanité, l'heure où l'Asie et l'Europe aborderont une discussion de principe des fondements de leur vie religieuse et philosophique[1] », il faut ajouter avec M. Gonzague de Reynold :

« Aussi bien le catholicisme est-il le seul assimilateur possible du génie asiatique, et pour le génie asiatique le seul interprète valable de la pensée occidentale[2]. »

1. Cité par M. Massis, p. 270.
2. Cité par M. Massis, p. 268.

De cette manière seulement pourra se réaliser le vœu que formule M. Massis et auquel, cette fois, il faut souscrire sans réserves :

« On souhaiterait que le colloque qui s'engage entre l'Orient et l'Occident, au milieu du désordre de notre planète souffrante, servit à préparer les voies de la réconciliation dans le christianisme qui seul peut refaire l'unité humaine. » (p. 254.)

Le grand malheur pour l'Occident, pour l'Orient et pour l'humanité tout entière — il n'y a, je crois, aucune exagération à le dire, — c'est que ce n'est pas, hélas ! comme porte-drapeau du catholicisme que l'Europe s'est présentée en Asie. L'œuvre désintéressée des missionnaires est pratiquement voilée aux yeux des grandes masses d'Extrême-Orient par les entreprises égoïstes des blancs Ce que l'Asiatique entend des voix de l'Occident, c'est le bruit des machines qui étouffe le message évangélique : et, comme cette civilisation matérielle lui est trop souvent apportée par des européens qui n'ont plus la foi ou sont indignes d'elle, le type de l'Occidental est figuré pour lui par l'ingénieur incroyant. Douloureusement significatif est sur ce point le réquisitoire de l'Asie contre ce que l'on ne peut s'empêcher de considérer comme le grand péché de l'Europe :

« Ceux qui nous gouvernent, disait à M. Maurice Pernot un professeur hindou, se préoccupent non du progrès mais du rendement. L'Inde n'est pas administrée, elle est exploitée par les héritiers et successeurs de l'*East Indian Merchant Company* »[1].

Et n'est-ce pas la reconnaissance au moins partielle du bien fondé de ce reproche que cet aveu d'un prélat anglais de Madras :

« Un peu partout nous industrialisons et moins nous nous révélons capables de civiliser[2] ?

Les voix de la Chine et du Japon s'accordent à celles de l'Inde pour accuser de matérialisme la civilisation d'Occident :

« Les individus qui coopèrent à la fabrication de la grande machine de la civilisation occidentale moderne deviennent des esclaves et sont impitoyablement dominés par le monstre qu'ils ont créé... L'Occident se glorifie de s'être émancipé des superstitions médiévales, mais qu'est-ce donc que cette idolâtrie de la richesse qui les a remplacées[3] ? ».

1. L'inquiétude de l'Orient, *Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1926, p. 412.
2. *Ibidem*, 15 mai 1927, p. 367.
3. Okakura, cité par M. Massis, p. 150, en note.

M. Massis reconnaît que la plainte est unanime :

« A l'Occident matérialiste, qui est tout machine, ils opposent avec une insistance frénétique la spiritualité de l'Orient qui est tout Esprit. Cette ardente revendication de l'Asie opprimée contre les excès de la concupiscence européenne, vous la trouverez cent fois exprimée, depuis dix ans, sous une forme identique, par tous les nationalistes orientaux, que ce soit aux Indes, en Chine ou au Japon. » (p. 149 à 151).

Mais il voit là davantage un danger pour l'Europe, que la conséquence du péché de l'Europe. C'est le péché pourtant qui est la racine du mal et c'est là qu'il faut appliquer le remède, si l'on veut vraiment le guérir.

« Pour retrouver avec son prestige la foi en elle-même et en sa mission, écrivait avec raison M. Lucien Romier, il faut que l'Europe rende à l'idée de civilisation sa valeur spirituelle et morale[1] ».

Mais pourquoi donc l'a-t-elle perdue ? Du fond de l'Inde, Gandhi nous le crie : « L'Europe n'est pas chrétienne[2] ». M. Massis commente :

« Une tête bien faite en conclurait : Il faut rechristianiser l'Europe et le monde » (p. 253.)

Là en effet est la question. Et c'est très justement qu'il voit dans cette tâche la vocation de l'Europe :

« Mais ne paraît-il pas, dans la mesure où notre raison peut en juger, que c'est à l'Europe que Dieu a assigné le rôle de répandre peu à peu sur la terre les avantages de la civilisation chrétienne ? Et c'est parce qu'elle a failli à sa vocation, qu'elle ne l'entend plus que d'une manière matérielle, profane, usurpatrice, qu'il nous faut dès l'abord, la défendre contre elle-même, la replacer dans les conditions nécessaires à son propre salut. » (p. 264.)

Mais se dévouer à l'apostolat du monde est encore pour l'Europe la meilleure manière de se sauver elle-même, et c'est pourquoi rien n'est plus utile à l'humanité et à l'Occident par surcroît que l'appel pressant des papes de l'Eglise universaliste à l'évangélisation de l'Orient.

Bruno DE SOLAGES.

1. Cité par M. Maurice Pernot, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1927, p. 374.
2. Cité par M. Massis, p. 253.

La Vocation d'Israel en face des « Nations » et du christianisme selon la pensée juive.

Les pages qui suivent sont extraites d'un ouvrage sur le Judaïsme après Jésus-Christ, *à paraître prochainement dans la collection « Vie chrétienne », (chez Grasset).*

I. La Vocation d'Israël

Peuple prophète

Israël élu, admis à l'alliance divine, afin de conserver la Torah et de l'enseigner aux autres peuples : voilà sa vocation et sa mission universelle : grand honneur, mais source de nombreuses et lourdes responsabilités. Peut-on dire, avec ses théologiens[1], que ses qualités spirituelles et ses dispositions intérieures prédestinaient la nation à son rôle de légat divin ? Puissant individualisme et sens de la solidarité ; esprit de tradition et prompt attachement à toute nouveauté ; réalisme terre à terre et idéalisme allant jusqu'aux étoiles ; résistance proportionnelle à la roideur de sa nuque ; moralité, douceur et humanité...

Cette vocation, Israël n'en a pas eu toujours une conscience nette : aussi les prophètes n'ont-ils cessé de lui rappeler les intentions divines, l'engageant à renoncer aux ambitions politiques, pour se consacrer à sa mission religieuse ; les Pharisiens ont embrassé cette

1. K. Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschischtlicher Grundlage*, Frankfurt, a Main, p. 247; de lui aussi l'énumération, qui suit, des vertus juives.

conception du rôle tout spirituel, dévolu à leur peuple, et ils sont arrivés à l'inculquer à l'ensemble de leurs frères.

Aujourd'hui, tous les israélites, croyants ou incroyants, ne doutent aucunement qu'ils sont investis d'une vocation et mission mondiale ; pour les uns, elle consiste à communiquer au monde la révélation du Sinaï, pour les autres, elle prend un caractère plus naturel : propager cette sorte de religion naturelle, qui se réduit au règne de la vérité, de la justice et de la paix.

Notons, au passage, que pour tous l'idée de la mission nationale est liée à leur notion du messianisme : si le messianisme est accompli, que devient la mission ?

Aussi bien, en certaines communautés réformées, aux dernières heures de la fête de l'Expiation, on prie ainsi :

« Arme-nous, ô notre Protecteur et notre Gardien, de force et d'amour pour notre haute mission... Fais que tous les membres de notre race reconnaissent la fin si élevée de leur dispersion, pleine de luttes et de vicissitudes ! Qu'Israël choisisse pour sa portion une seule humanité et un seul Dieu !... Illumine tous ceux qui se nomment d'après ton nom, fais-leur comprendre qu'à l'instant où les portes de son antique Temple se fermaient, les portes du monde s'ouvraient devant lui, afin que ton Règne s'étende à toute la terre et que ton peuple embrasse tous les peuples[1]. »

Cette vocation a fait d'Israël le peuple-prophète.

« L'exclamation de Moïse : « Qui donnerait que tout le peuple du Seigneur ne comptât que des prophètes ! » (*Nombres*, XI, 2, 9) n'était qu'un souhait pieux. Elle rend compte cependant de ceci que le peuple hébreu est comme le terroir d'élection de cette plante rare : Moïse, Isaïe, Amos. Où trouver ailleurs pareille pléiade de messagers de la parole éternelle ? Il faut qu'Israël ait mérité par quelque aptitude ethnique d'être le peuple de la Tora et la « Nevoua », de la doctrine pure du monothéisme. Et, en fait, il est permis de voir en lui, avec ce que l'âme populaire peut comporter de défaillances et de chutes, ou, à l'inverse d'enthousiasme collectif, un peu de la mentalité du prophète... S'il succombe à des tentations, s'il a de sombres défaillances, il reste le peuple de la promesse, à cause du passé des patriarches, mais aussi parce qu'il

1. Cité par K. Kohler, *loc. cit.*, p. 257.

porte en lui le message de l'avenir sauvegardé par de fidèles serviteurs de Dieu[1]. »

Peuple de prêtres

En conséquence de sa mission, Israël est élevé à une dignité particulière : il est le peuple sacerdotal :

« Si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi ; mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » (*Exode*, XIX, 5, 6.)

Prophètes et docteurs pharisiens cultivent cette idée : est-ce en opposition au sacerdoce officiel, aux ministres d'un formalisme figé ?

Prêtres, c'est-à-dire, d'abord missionnaires et prédicateurs des grandes vérités, qu'ils détiennent.

Prêtres : entre tous les hommes, ils ont reçu la charge de louer Dieu :

« Et maintenant, enfants, chantez le roi de splendeur... Heureux ses serviteurs, qui font entendre la voix de sa louange ! Car ils sont volontiers accueillis devant lui. Le prince Chamiel, par sa puissance, donne accès à leurs chants ; il fait taire la foule céleste, quand la postérité d'Abraham se met à louer Dieu. Ma destinée, mon devoir est de sanctifier celui qui domine les étendues de l'air... »

« Les chœurs des légions célestes alternent leurs louanges ; chacune a son tour, et, quand leur temps est révolu, un silence éternel leur est imposé, elles ne reprennent pas leur tour. La part des élus, possession du Seigneur, est plus précieuse : ils le servent constamment de l'aurore au couchant. Il les a séparés comme sa portion, afin qu'ils accomplissent sa volonté ; il les a discernés, pour que perpétuellement, ils chantent sa gloire. » (*Prières pour la fête des Semaines.*)

Prêtre, Israël est tenu à une vie plus sainte : il est le peuple saint, une « communauté de saints » (*Mekilta*, 53 a) ; il est chargé de sanctifier le nom, de porter témoignage à la justice éternelle par le martyre, s'il le faut ; il est comme le sanctuaire et

1. J. Weill, *La foi d'Israël*, p. 117, 119.

le porteur de la sainteté divine. Sainteté qui prouvera sa fidélité. Sainteté qui aura aussi pour effet de le séparer des autres peuples, afin qu'il puisse conserver dans toute son intégrité le dépôt confié. A cette intention Dieu l'astreint, non seulement à la loi naturelle, mais encore à toute une législation, qui a pour objet de l'assujettir plus entièrement au bon plaisir divin, et aussi de l'isoler dans un exclusivisme jaloux, de le préserver de toute souillure, l'exposant par ce fait à l'animosité de tout l'entourage étranger.

« Notre législateur, dit le faux Aristée, nous a environnés de barrières infrangibles et de murs de fer, afin que nous ne nous mélangions en rien aux autres nations, maintenant purs nos corps et nos âmes, affranchis de toutes les vaines erreurs, adorant le Dieu unique et puissant, à l'exclusion de toute créature[1]. »

Ainsi le peuple élu présentera deux caractères en apparence contradictoires, l'universalité et l'exclusivisme : mission universelle, doctrine théologique et morale universaliste, mais vie nationale, tout enfermée dans un strict particularisme. L'un en vue de l'autre : c'est afin de se réserver pour sa mission qu'Israël doit se garder du contact impur des peuples et de leur contagion.

*
* *

II. Dieu et les nations

Cette conception d'un Israël, élu de Dieu et son privilégié, ne va-t-elle pas porter les juifs à un orgueil national démesuré, et partant à mépriser les autres peuples ?

Il est une fierté légitime, c'est la conscience des dons de Dieu ; saint Paul conservait cette fierté et il ne se tient pas de rappeler les prérogatives, qui confèrent à Israël un rang unique et supérieur : « Aux israélites appartiennent la filiation divine, la gloire, des alliances, la loi, le culte, les promesses et les patriarches... » (*Romains*, IX, 4, 5.) Et le Midrach sur les Psaumes (LXXV, 10) énumère les

« dix cornes que le Saint, béni soit-il, a données à Israël : la corne d'Abraham, la corne d'Isaac, la corne de Moïse, la corne de

1. Lettre d'Aristée, 139 : H.-B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1902, p. 543.

Samuel dans la dignité prophétique, la corne d'Aharon dans le sacerdoce suprême, la corne du Sanhédrin dans la Torah, la corne d'Heman dans le lévitisme, la corne de Jérusalem dans les édifices, la corne du roi Messie dans le royaume, la corne de David dans la lumière future. »

Par ailleurs, l'orgueil de la vocation reçue devait inévitablement conduire à s'estimer nécessaires au monde, à se croire infiniment supérieurs aux autres peuples et à les mépriser : sentiments dont on trouve presque partout l'expression plus ou moins accusée. Israël est le joyau de l'humanité, le cœur qui les anime (*Khozari*, 1, 27, 44) ; c'est en lui que les nations sont bénies (*Jebamot*, 61 a) ; elles lui sont donc nettement inférieures, elles sont la balle et la paille tandis que lui est le grain. (*Nombres*, R, I, 1.) C'est dire équivalemment qu'il n'y a aucune sainteté, aucune justice, aucune pureté dans les étrangers : seraient-ils donc totalement rejetés par Dieu, voués au mal et à la damnation ? Question inévitable, que les docteurs de tous les temps ont été amenés, soit à débattre entre eux, soit à discuter avec des interlocuteurs d'entre les gentils. On rencontre, pendant longtemps, surtout à l'origine, les deux tendances, ou de large accueil, ou d'aversion impitoyable.

L'école d'Hillel, plus humaine et plus indulgente, croit aux vertus des gentils, plusieurs de ses rabbins entretenaient avec les idolâtres des relations de science ou d'amitié : ainsi Meïr, Eliezer ; leurs sentences favorables aux nations n'auront donc rien d'inattendu ; on pourrait en citer en abondance ; en voici des exemples :

« Le gentil qui étudie la loi est semblable au grand prêtre : ce que l'on confirme par des textes comme ceux-ci : « Celui qui accomplit mes commandements vivra par eux » ; « la loi de l'homme » ; « ouvrez les portes, afin qu'entre la nation juste, qui garde la vérité » : dans tous ces cas il ne s'agit pas de prêtres, de lévites, ou d'israélites, mais de tout homme. » (*Siphra*, 86 b..)

« Tous leurs justes ont part au siècle à venir (*Tos. Sanhedrin*, XIII, 2). Tous peuvent devenir justes ; lévite ou prêtre, on ne le devient que par hérédité, si on descend d'un père lévite ou prêtre. Mais celui qui veut être juste, même s'il est gentil, peut être juste ; car la justice ne vient pas de la descendance, mais de son pro-

pre fonds, si on se livre au Saint, béni soit-il et qu'on l'aime. » (*Midrach* sur le Psaume, CXLVI, 7.)

« Les aumônes des gentils peuvent, aussi bien que les sacrifices pour le péché, offerts par un israélite, effacer leurs fautes. » (*Baba batra*, 10 b.)

Mais voici que sur cette même page, dans une discussion sur les bonnes œuvres des idolâtres, nous saisissons la tendance réprobatrice : « toutes leurs aumônes sont péché, car elles ne sont inspirées que par une pensée d'orgueil ». Voilà une manifestation de la tendance, qui longtemps prévaudra chez beaucoup, tendance à poser la double équation : juste = Israël ; impies = les nations : Maïmonide écrit encore : « On dit aux prosélytes : le siècle qui vient est réservé aux justes, c'est-à-dire à Israël. » (*Nidda*, XIV, 3.) C'est une maxime courante que tout gentil est suspect à la fois d'idolâtrie, de débauche et d'instinct meurtrier, et c'est pour cela qu'on doit éviter de se trouver seul avec lui (Maïmonide, *Michne Torah, Homicide*, XII, 7, 11, 12 ; *Jore Dea*, 153). Ce sentiment apparaît dans le titre qu'on donne ordinairement aux étrangers, même aux temps où les juifs ne sont plus dans une ambiance idolâtre : on les appelle, « adorateurs des astres », et cette désignation se maintient chez Maïmonide et dans le Chulkan Aruk ; et il est des cas où cette qualification concerne, à n'en pas douter, des chrétiens :

« Peut-être quelqu'un dira-t-il : puisque la jalousie, l'envie, l'orgueil et autres passions semblables, conduisent au mal, faisons sortir l'homme du monde ; séparons-le et éloignons-le de ces passions ; en sorte qu'il ne mange pas de viande, ne boive pas de vin, ne prenne pas de femme, n'habite pas en une belle demeure et ne se vête pas de beaux habits, mais d'un cilice et d'un rude lainage et autres choses semblables, comme font les prêtres des idolâtres. » (*Michne Torah, Deot*, III, 1.)

Il est bien difficile de ne pas voir là une allusion aux moines chrétiens. Il est vrai qu'un avertissement dans les éditions modernes du Chulkan-Aruk nous prévient :

« Partout où on lit : « adorateur des astres, *goï*, étranger » ou expressions similaires, on ne désigne que les peuples qui ne connaissent pas le vrai Dieu, qui ne croient pas à la révélation au Si-

naï du décalogue et qui sont éloignés de la moralité, de la pureté des mœurs et de l'amour des hommes. Mais les nations, au milieu desquelles nous habitons et dont les gouvernements nous défendent et nous protègent, croient au Créateur de toutes choses, à la révélation du mont Sinaï, elles ont des lois et des préceptes justes ; quant à ces nations, nos maîtres et nos guides nous ont commandé de nous comporter avec elles en droiture, amour et vérité, en tout temps et toute circonstance. »

Il n'en reste pas moins que l'emploi persistant, pour désigner les nations de ce vocable accusateur, est fort significatif[1]. Cette conviction de la corruption foncière et totale de tout gentil explique l'aversion et le mépris que tant de juifs intérieurement leur vouaient. Haine et mépris s'expliquent aussi par le souvenir, souvent tout récent, des tribulations, infligées par les nations conquérantes ou par les pouvoirs persécuteurs.

Il est donc logique, qu'on ait banni de l'amour de Dieu, et presque de sa justice, tous ces abominables ; Dieu n'habite pas en eux (*Berakot*, 7 a) ; il les destine tous à la Géhenne (*Sabbat*, 104 a, *Nombres*, *R*, VI, 22, etc.)[2]. Il n'est donc pas étonnant qu'on traite tous les gentils d'animaux, qu'on déclare qu'ils ne sont pas des hommes (*Jebamot*, 61 a) ; et le philosophe Maïmonide écrira :

« Les Turcs de l'extrême nord et les nègres de l'extrême sud et ceux qui leur ressemblent dans nos climats sont à considérer comme des animaux irraisonnables ; au-dessous de l'homme et au-dessus du singe, puisqu'ils ont la figure et les traits de l'homme et un discernement au-dessus de celui du singe... Ceux qui ont conçu des idées contraires à la vérité sont encore pires ; il arrive des moments où il devient nécessaire de les tuer. » (*Guide*, II, 51.)

Ce seront les contacts répétés et des rapports pacifiques, qui finiront par élargir cette mentalité de haine et de mépris ; on ne damnera plus tous les étrangers ; on montrera une indulgence particulière pour ceux qui reçoivent la révélation monothéiste, chrétiens et musulmans.

1. Friedlaender, *Die Jüdische Religion*, p. 245, reconnaît que tous ces termes avaient un sens péjoratif. Peut-on dire que le qualificatif idolâtre avait perdu chez les auteurs récents son sens péjoratif ? Sentiment de Juedisches Lexicon, Berlin, 1927, mot Akkum, abréviation de « adorateur des astres.

2. Cf. Montefiore, *Beginnings*, p. 46 : « Dans l'ensemble, nous trouvons que des préjugés nationaux et religieux ont entravé le libre développement de la conception d'un Dieu complètement impartial ».

III. Sentiments envers Jésus et le christianisme[1]

Il est certain que le sentiment général de la plupart des Juifs, aux premiers siècles, à l'égard du fondateur de la religion chrétienne, fut un sentiment de haine venimeuse. En même temps, un parti pris d'ignorance et de silence explique pourquoi la littérature talmudique garde à peine quelques échos des racontars injurieux et souvent absurdes, qui circulaient dans les juiveries, bruits que les Pères de l'Eglise connaissent et mentionnent[2]. Ces récits, inconsistants, pleins d'anachronismes et manifestement fabuleux, et qu'un chrétien a de la répugnance à rapporter, se ramènent, en gros, aux traits suivants. Outrageants pour la Vierge Marie, ils donnent de la naissance de Jésus une explication ignominieuse ; on le représente ensuite comme rejeté par son maître, parce qu'il se livre à la magie et pratique l'idolâtrie. Des renseignements très incertains sur ses disciples et sa doctrine indiquent qu'il se donnait pour Dieu et égarait le peuple. En conséquence, il fut condamné pour ses blasphèmes, et, comme personne ne pouvait faire valoir ses mérites, il fut pendu la veille du sabbat ; il est à la Géhenne, au dernier étage, au-dessous des grands impies, torturé d'une peine infâme.

Ces légendes, rassemblées et complétées par quelques réminiscences des évangiles, donnèrent naissance au livret, odieux et ridicule, des *Toledot Jesu* (généalogie de Jésus), composé en Allemagne, vers le IXe siècle. On y insiste sur les prodiges, au reste peu variés, que Jésus effectuait au moyen du nom ineffable, sur son jugement, où intervint un Judas, qui démasqua ses fourberies, et sur la diffusion de sa secte, après sa mort, par ses disciples, qui n'avaient pas cessé de croire en lui.

Toutes ces fables, et autres expressions de haine et de mépris, se sont transmises et continuent à circuler parmi les Juifs, alimentant leur ressentiment contre celui qui a divisé la religion et égaré le peuple : sentiment qui se perpétue dans les communautés fermées ; rien d'étonnant à ce qu'on voie encore, en des juiveries reculées, les enfants cracher en passant devant les crucifix.

1. Vulliaud, *Ce que les Juifs pensent de Jésus* (*Mercure de France*, 1er décembre 1927, pp. 313-344) renseigne sur les faits contemporains. D'autres indications ont été prises dans l'article *Christentum, Stellung des Jud. zum Christ.* du Juedisches Lexicon.

2. Textes et références d'après : Strack, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den altesten Jüdischen Angaben*. Leipzig, 1910; H. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Leipzig, 2e éd. 1900.

Mais depuis que les sciences modernes ont pénétré dans les cercles israélites cultivés, plusieurs de leurs savants se sont mis à étudier l'histoire de Jésus et ont été conduits à l'estimer comme un de leurs plus grands docteurs : ainsi des historiens, tels que Graetz, Weiss... Montefiore, dans son commentaire des évangiles, pousse si loin son respect et son admiration qu'il semble tout près de renier son judaïsme ; récemment (1921), Brunner écrivait un livre sur « Notre Christ » ; le rabbin J. Klausner composait, en hébreu, une histoire, loyale et sympathique, de Jésus le Nazaréen ; il y déclare que le Nouveau Testament, débarrassé de ses parties légendaires et mystiques, « est une des plus précieuses perles de la littérature juive de tous les temps ». D'autres rabbins n'hésitent pas à prendre les évangiles ou le Nouveau Testament pour thème de leurs prédications : ainsi le Dr S. Wise, le 22 décembre 1925, en sa Free Synagogue de New-York, prononçait sur Jésus un sermon retentissant[1], où il déclarait : « Les Juifs doivent accepter l'enseignement de Jésus, le reconnaître pour juif, étudier sa vie... L'enseignement de Jésus le juif est une phase de l'esprit qui mène le juif vers Dieu. »

Dans l'ensemble, pourtant, les rabbins conservateurs ne veulent rien avoir de commun avec Jésus ; ils élèvent une barrière infranchissable entre sa doctrine et le judaïsme ; si l'on se place à leur point de vue, celui d'un parfait intégrisme juif, peut-on les en blâmer ? Un juif, qui commence à estimer Jésus, à recevoir une partie de sa pensée, n'a-t-il pas du coup entamé l'intégrité de sa position religieuse, ne sera-t-il pas logiquement entraîné à suivre jusqu'au bout le Maître, auquel il s'est un peu livré[2] ?

Les sentiments des Juifs à l'égard de Jésus nous permettent de conjecturer quelle fut leur attitude envers les chrétiens. En cette matière, il faut ordinairement parler au passé, ou bien limiter ses assertions aux juiveries arriérées et fermées, qui font de l'horreur du christianisme un moyen de conservation ; car, aujourd'hui, tous les livres de religion et de morale insistent sur ce fait, que les

1. Revue *Ménorah*, 1926, p. 28 ; l'*Univers israélite*, 12 février 1926, p. 562, 573.

2. M. David Goldstein écrivait à M. Wise (31 déc. 1925) qu'il devait aller jusqu'à recevoir ce que Jésus dit de lui-même et de son Eglise... « Je dois me réjouir en voyant l'opinion de vos opposants orthodoxes, qui prétendent que votre manière de présenter Jésus comme un Juif idéal, va sûrement amener beaucoup de Juifs au baptême. » (Cité par le *Retour d'Israël*, 15 novembre 1927.)

chrétiens, adorant le vrai Dieu et ayant reçu en partie la révélation divine, ne sont pas à ranger parmi les Païens et ne doivent pas être autrement traités que les coreligionnaires.

Il n'en fut pas toujours ainsi. Les récits des Actes des Apôtres ne peuvent être mis en doute : les juifs ont persécuté le christianisme naissant. On explique maintenant que la faute en revient à saint Paul, qui a prononcé la scission entre les deux religions, alors que Jésus n'avait pas voulu cette séparation et que ses adeptes devaient normalement vivre au sein du Judaïsme, secte semblable aux autres sectes. En effet, à l'origine, nombre de chrétiens, venus du Judaïsme et fort attachés à leur religion primitive, continuaient de fréquenter le Temple et les synagogues. On cite plusieurs rabbins, qui entretenaient avec les chrétiens des relations amicales et engageaient avec eux des discussions. Le Sanhédrin ne tarda pas à défendre ces rapports et à y joindre de nombreux interdits ; et le patriarche Gamaliel II (90-110) fit insérer dans les prières quotidiennes la douzième bénédiction, avec ordre de la réciter mot à mot : les judéo-chrétiens devant se refuser à la prononcer intégralement, seraient nécessairement exclus des synagogues :

« Que pour les calomniateurs (les apostats) il n'y ait pas d'espérance ; et que tous ceux qui commettent l'iniquité (le royaume impie), en un instant soient détruits ; et qu'eux tous (les Nazaréens, les hérétiques) bientôt soient supprimés ; et humilie prochainement, dans nos jours, les superbes (qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'avec les justes ils ne soient pas écrits) : béni sois-tu, Seigneur, qui brise les ennemis et humilie les superbes[1]. »

Bar-Kokba persécuta les judéo-chrétiens, qui refusaient de prendre part à sa révolte ; dans les villes, où les juifs jouissaient de quelque influence, ils ne manquaient pas de soulever la plèbe contre les chrétiens, d'exciter des rixes et des mouvements populaires ; ainsi, à Smyrne, au martyre de saint Polycarpe ; et Tertullien qualifie les synagogues de « sources de persécutions[2] ». De toute façon ils s'efforçaient de mettre des entraves à l'apostolat chrétien. Sans doute, à ces mêmes époques, on trouva des rabbins, qui pre-

1. Textes d'après : G. Dalman, *Die Worte Jesu*, *Leipzig*, 1898, p. 299-304 ; entre parenthèses les formules, qui ont disparu de la version actuellement usitée.

2. *Scorpiace*, 10, Migne, *Patrologie latine*, II, col. 143.

naient la défense des Nazaréens et s'opposaient à ce qu'on les maudit, — ainsi Josue bar Levi (*Berakot*, 7 a ; *Aboda Zara*, 4 b) ; en certaines régions, les adeptes des deux religions conservaient entre eux des relations amicales. Dans l'ensemble, on ne peut pas nier que l'attitude générale ait été l'hostilité latente toujours, et, passant aux actes, dès que possible. D'ailleurs, les mesures, prises contre les israélites, d'abord par les empereurs chrétiens, puis par les conciles, vinrent attiser les sentiments d'animosité.

Il est difficile d'articuler avec précision, au moins pour les premiers siècles, la forme que revêtirent ces sentiments : la littérature talmudique ne nomme presque jamais expressément les chrétiens ; les désignait-on sous le nom d'hérétiques — *minim* ? Les comprenait-on parmi les idolâtres ? Il est incontestable que bien des auteurs juifs plus récents ont rangé les chrétiens parmi les adorateurs des astres : Juda Halevi les disait « plus éloignés de la vraie religion que les philosophes et les israélites idolâtres » (*Khozari*, IV, 13) ; nous savons à cet égard la position de Maïmonide et il ne faisait pas exception. Lui et tant d'autres leur ont reproché d'adorer un homme, un dieu mort, le bois de la croix, des images ; et on lit chez un moderne[1] :

« Cependant le recul du Christianisme vers le paganisme s'accentuait toujours davantage. Le seul et unique, dans sa céleste transcendance, était obscurci par le fils de l'homme et presque écarté ; la mère de Dieu, la reine du ciel de naguère, avec son petit enfant-dieu, tout sur le modèle de la déesse-mère égyptienne, avec le jeune dieu-soleil sur son sein, reçoit des prières... Maïmonide mettait les membres de l'Eglise romaine exactement au même rang que les idolâtres : sentiments que les principales autorités juives occidentales s'efforçaient de combattre ou d'atténuer. »

Un pareil état d'esprit explique les dénominations injurieuses, dont certains livres juifs flétrissent les chrétiens : Eisenmenger en a dressé une liste copieuse : Samaritains, Romains ou bien édomites (le nom des ennemis les plus abhorrés, dont on décorait les romains), hommes diaboliques, porc ou sanglier, bouc, bœuf dangereux, fou et impie[2]... Tous ces vocables témoignent d'une aversion

1. K. Kohler, *Theologie des Judentums*, p. 314, sq.
2. *Entdecktes Judentum*, I, p. 631-803.

foncière et passionnée. On essaie aujourd'hui d'en donner des excuses. Comment reprocher, dit-on à un Isaac Abarbanel, chassé d'Espagne, après avoir rendu tant de services aux princes, dont il fut le dévoué ministre, de s'en prendre à cette religion, si dure pour lui et ses frères ? Comment incriminer les réfugiés, gracieusement accueillis par les Turcs, de préférer au christianisme l'Islamisme hospitalier et simplement monothéiste ?

D'ailleurs, il s'impose de noter que dans les mêmes temps, et souvent chez quelques-uns des docteurs si durs, on trouve des appréciations bénignes sur les chrétiens. Beaucoup déclarent qu'on ne doit pas les tenir pour idolâtres ; on peut les considérer comme des demi-prosélytes, se tenant aux préceptes noachiques. De très bonne heure aussi se fait jour une vue, qui permet d'estimer le christianisme et de lui garder un certaine reconnaissance :

« Ces peuples (qui reçoivent la loi) sont une préparation et une anticipation du Messie attendu... ils se convertiront et feront un seul peuple. » (*Khozari*, IV, 23.)

Et Maïmonide déclare : « Les doctrines des nazaréens et des ismaélites servent à frayer les voies au Messie... Ils ont répandu sur la terre les paroles de la Sainte Ecriture et la loi de vérité ; et à l'inauguration des temps messianiques, délivrés de leurs erreurs présentes, ils embrasseront toute la vérité[1]. »

Des considérations identiques apparaissent dans les livres plus récents : théoriquement, les hostilités semblent donc apaisées entre l'Eglise et la Synagogue. Néanmoins une haine aussi persistante n'a pu disparaître sans laisser de traces : elle se perpétue, presque intacte dans les milieux fermés : « Le juif est antichrétien, écrit B. Lazare, partout où il vit à part, dans des ghettos, sous la direction de ses docteurs[2]. » Ailleurs, chez les conservateurs rigides, reste d'une indestructible hérédité, on sent un fond, toujours vivant, de défiance et d'opposition pour tout ce qui touche au christianisme ou en provient. Et on remarque chez presque tous une ignorance étonnante de l'histoire et de la doctrine chrétiennes.

Nous pouvons dès lors entrevoir que le Judaïsme a fort peu subi

1. Michne Torah, *Rois*, XI, 4 ; ce texte ne se trouve pas dans toutes les éditions : cité d'après *Juedisches Lexicon*, I, 1385 et *Cassel*, *Das Buch Kuzari*, p. 337, n. 3.
2. *Antisémitisme*, p. 350.

l'influence de la religion, dont il se dit la mère : tout au plus peut-on signaler quelques pratiques extérieures, dévotions, forme de culte plus voyant ; les infiltrations dogmatiques sont difficiles à déceler : sont-elles absolument inexistantes ? La tendance croissante à mettre en relief l'amour de Dieu, à préférer la charité à la justice, est-elle sans aucun rapport, — imitation ou rivalité, — avec le christianisme ?

Joseph Bonsirven.

La renaissance de la Métaphysique en Allemagne

L'impression dominante que l'on rapporte actuellement d'un voyage d'études en Allemagne et d'une prise de contact avec les milieux cultivés d'Outre-Rhin, est celle d'une intense fermentation intellectuelle et d'une grande activité philosophique. Après sa défaite, isolée et tenue à l'écart, frappée d'ostracisme par l'Occident, l'Allemagne s'était rejetée vers la philosophie de l'Orient. Mais cette conversion fut de courte durée. Il lui a fallu peu de temps pour se ressaisir et revenir à sa tradition nationale. Et maintenant, elle présente le spectacle d'une spéculation philosophique singulièrement active et hardie, qui n'hésite pas à aborder les plus hauts problèmes de la pensée, pour les soumettre à une critique rigoureuse et en reviser les solutions.

La même impression se dégage aussi nettement des deux livres si documentés que M. Ernest Seillière vient de consacrer au mouvement de la pensée contemporaine allemande : « *Les Pangermanistes d'après guerre* » et « *Morales et religions nouvelles en Allemagne* ». Une constatation analogue s'impose également à parcourir les curieuses autobiographies que le Dr Raymond Schmidt a réunies sous le titre : « *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* ». Les six volumes déjà parus composent une excellente revue de la philosophie allemande du temps présent, écrite par ses représentants les plus autorisés, qui exposent eux-mêmes au public leur vie personnelle de penseurs, avec la genèse de leur vocation scientifique, l'origine et la nature de leur système et leurs projets d'études pour l'avenir. En refermant le dernier volume de ces confessions philosophiques, on ne peut se défendre d'un sentiment d'admiration devant la richesse de cette activité de la pensée allemande. Il suffit d'ailleurs, pour se rendre compte du labeur fourni et de sa fécon-

dité, de feuilleter l'*Almanach philosophique* publié en 1926 par une association de 150 éditeurs. Ce catalogue de 242 pages mentionne près de 3.000 ouvrages de philosophie parus ou réédités depuis la guerre. Malheureusement, ils coûtent fort cher, en raison de la baisse du franc. De là un gros obstacle à l'étude de la philosophie allemande contemporaine. Il serait à souhaiter que des ressources plus larges soient mises à la disposition des bibliothèques universitaires françaises, afin de faciliter la tâche des étudiants qui s'intéressent à la pensée allemande si peu connue chez nous.

Dans cette philosophie si active et si vivante, une tendance s'affirme par-dessus toutes les autres : c'est l'effort pour refaire une métaphysique. La Renaissance d'une métaphysique en Allemagne, quelle chose étonnante ! Après la critique de Kant qui semblait l'avoir discréditée pour toujours ; après l'exclusive hautaine prononcée contre elle par le positivisme et le néokantisme, voici qu'elle reparaît cependant à l'aurore de la pensée du siècle nouveau, au point d'attirer sur elle tous les regards et de constituer le trait caractéristique de la philosophie actuelle d'Outre-Rhin. Quel changement au pays de Kant ! Comme on est loin des temps où Albert Lange, le fondateur en fait de l'école néokantienne de Marbourg, dans son *Histoire du Matérialisme*, traitait la métaphysique d'invention poétique de l'esprit ! Il est passé le temps où le premier cours de logique de l'année 1882 à l'Université de Breslau, commençait par ces mots aimables : « les métaphysiciens sont des fous » aux applaudissements vigoureux des étudiants ! La métaphysique est revenue de l'exil et relève la tête.

Déjà avant la guerre, un observateur perspicace des mouvements de la pensée allemande, le philosophe Karl Joël, dans son discours de rectorat de novembre 1913, avait parlé d'une crise de la philosophie contemporaine. « En ce temps de spécialisation à outrance, disait-il, la philosophie menacée dans son existence, s'était elle-même réfugiée dans des spécialités : logique, théorie de la connaissance, psychologie, histoire, etc., etc., et oubliait son véritable objet : la synthèse de l'univers ». Il concluait par la nécessité qui s'imposait à la philosophie de ne plus se renfermer dans la théorie de la connaissance et l'analyse de l'esprit, mais de jeter le pont entre l'esprit et la réalité, entre la pensée et le monde. Il fallait donc se tourner résolument vers la métaphysique dont la renaissance devenait inévitable.

Cette rénovation que Joël appelait de ses vœux est en train de s'accomplir en Allemagne, sous l'influence de la guerre qui a profondément bouleversé les esprits et posé de nouveaux problèmes. Au lieu de la spécialisation à outrance règne maintenant une forte tendance vers la synthèse. Au lieu des recherches de pure méthode, partout, se fait sentir une orientation très nette vers l'étude de la réalité objective. L'un des porte-parole les plus avertis de la jeune génération, Peter Wust, l'a bien marqué dans son livre « *La Résurrection de la Métaphysique* 1920 » et y a vu le trait significatif de la philosophie dans l'Allemagne d'aujourd'hui. On veut maintenant et on s'efforce de constituer une métaphysique capable de découvrir ce qu'il y a d'objectif et d'essentiel dans les données de l'expérience, en soumettant ces données à une rigoureuse critique. On cherche à obtenir ainsi une métaphysique vraiment scientifique qui puisse servir de base à toutes les autres sciences particulières. La métaphysique tant de fois condamnée et si souvent considérée comme morte, reparaît donc plus vivante que jamais, si vivante qu'elle gagne même de nouveaux adhérents venus des écoles qui lui sont le plus hostiles.

*
* *

Ce sont, en premier lieu, les tenants du réalisme critique, dont la théorie de la connaissance dérive de celle de Kant. Le principal représentant de cette tendance, Oswald Külpe, élève de Wundt et fondateur de l'école de psychologie expérimentale de Würzbourg, est venu de la psychologie à la métaphysique. Déjà en 1895, dans son *Introduction à la Philosophie*, il s'opposait nettement au néo-kantisme régnant en maître dans les universités. En 1902, il terminait une revue de la philosophie allemande contemporaine par une critique générale de l'idéalisme et du positivisme, et concluait en exprimant l'espoir que la philosophie ne tardât pas à se dégager de l'état d'anarchie pathologique où elle végétait. Enfin, dans son grand ouvrage *die Realisierung* dont les deux derniers volumes ont paru après sa mort en 1921 et 1922, Oswald Külpe expose son système du réalisme critique, très voisin du réalisme transcendental d'Hartmann, et s'efforce de le défendre par la critique des conceptions opposées, surtout de l'idéalisme de l'école néokantienne de Marbourg. Sa théorie de la connaissance, avec la part qu'elle accorde à l'expérience se rapproche de celle du thomisme, ainsi que l'a

montré Martin Grabmann[1]. La même théorie se retrouve chez les deux principaux élèves de Külpe, Ernst Dürr et August Messer. Ce dernier raconte dans son autobiographie[2], quelle grande influence a exercée sur lui Oswald Külpe, non seulement en ce qui concerne la logique, mais aussi en ce qui concerne la théorie de la connaissance. Il a exposé lui-même le réalisme critique dans son *Introduction à la théorie de la connaissance*, 1921, où il déclare que son système est le même que celui de Saint Thomas, et où il nomme à côté de Clemens Bacumker plusieurs philosophes non catholiques qui partagent ses idées sur ce point : Adickes, Becher, Driesch, Groos, Volkelt, dont les autobiographies se trouvent dans la même collection. Mais il ne veut pas d'une métaphysique purement *a priori*. Il n'accepte qu'une métaphysique inductive basée sur le fondement solide des sciences expérimentales, qu'elle devra dépasser en étudiant les problèmes qui pénètrent plus profondément dans la nature des choses et dans leur essence.

Le réalisme critique a reçu un puissant renfort dans la personne de Nicolai Hartmann, professeur de philosophie à Cologne, venue de cette même école de Marbourg si hostile à la métaphysique. Il ne partage pas l'opinion de Liebert, l'un des représentants les plus en vue de cette école qui ne veut voir dans la métaphysique qu'un tissu des paradoxes les plus profondément insolubles. En réaction très décidée contre cette manière de voir, Nicolai Hartmann a fait paraître ses *Eléments d'une métaphysique de la connaissance* qui constituent un système d'orientation nettement ontologique[3]. La surprise a été grande de voir ainsi venir à la métaphysique un philosophe de l'observance de Marbourg, la place forte du néokantisme. Aussi le livre a-t-il fait sensation. Dans une introduction vigoureuse et fortement pensée, contrairement aux positivistes et aux néokantiens, il affirme qu'il y a une métaphysique critique, prolégomène obligé de toute théorie de la connaissance. S'opposant à l'école de Marbourg qui supprime la chose en soi, il souligne l'objectivité de la connaissance, et se tourne vers Aristote, dont il veut imiter la manière de traiter les problèmes en eux-mêmes, en se libérant de toute tendance subjective, sans se laisser influencer par les

1. M. Grabmann. *Der Kritische Realismus Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie*, Fulda 1916.
2. *Die Philosophie des Gegenwart in Selbstdarstellungen*, von Dr Raymond Schmidt, Leipzig, Meiner, 1922.
3. Nicolai Hartmann. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntuis*, 2e édit. Berlin et Leipzig, de Gruyter, 1925.

solutions déjà données. Le problème de la connaissance est un problème métaphysique, contrairement aux opinions du subjectivisme et du logicisme. Cette manière de voir, dit Hartmann, commence à se faire jour dans tout un groupe de philosophes, qui arrivent peu à peu à comprendre la vérité déjà ancienne, que seule une métaphysique peut traiter des problèmes métaphysiques et que la suppression absolue de la métaphysique a eu pour conséquence tragi-comique de compromettre la solution du problème de la connaissance qui tient pourtant le plus à cœur aux philosophes contemporains. On ne saurait donc trop s'élever contre cette horreur de la métaphysique. Comme toute réaction, elle a dépassé ses limites au point de mutiler les problèmes, ou même de les méconnaître. La critique est devenue le criticisme, en opposition avec l'esprit même de Kant, lequel tenait pour inévitables les problèmes métaphysiques. Le logicisme et le subjectivisme ne sont donc pas les vrais continuateurs de la pensée de Kant. Il faut revenir à la métaphysique, non pas certes à la métaphysique purement dogmatique que Kant a combattue avec raison, parce qu'elle se laissait aller aux spéculations les plus aventureuses, mais à une métaphysique critique et scientifique, qui ne cherche pas à résoudre à tout prix les problèmes, mais qui veuille bien rapprendre l'art d'Aristote de discuter les problèmes sans s'acharner à les résoudre coûte que coûte. Cette critique consistera dans l'abstention complète de tout esprit de système et de toute théorie préconçue, qu'il s'agisse du subjectivisme et de l'idéalisme ou de toute autre conception philosophique. La recherche critique doit prendre son point de départ uniquement dans les données des problèmes, en dehors de l'idéalisme, aussi bien que du réalisme. Ainsi au lieu de partir d'un point de vue systématique, comme la plupart des théories existantes, les recherches porteront sur les données même du problème, et ce n'est que peu à peu, au fur et à mesure de la progression de l'étude objective que s'édifiera le système. Dans ces conditions, une théorie critique de la connaissance peut très bien être métaphysique. C'est une nouvelle conception de la critique, dit Hartmann, tout aussi neuve que celle de la métaphysique telle qu'il l'expose dans son ouvrage.

Par l'affirmation catégorique de l'objectivité de la connaissance, de l'indépendance de l'objet par rapport à la pensée, Hartmann se rapproche d'Aristote qu'il tient en haute estime. Mais il proteste qu'il ne veut nullement renoncer aux résultats définitive-

ment acquis à la pensée par le système de Kant. L'influence du kantisme se marque bien en particulier dans l'insistance un peu trop accentuée sur l'élément a priori de la connaissance. Et c'est là ce qui le sépare sans doute le plus de l'aristotélisme. Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence d'une tentative intéressante de construire une métaphysique avec une certain réalisme, qui apparente Hartmann aux scolastiques et à Aristote. Mais il serait prématuré de voir en Nicolai Hartmann un continuateur du Stagirite et de saint Thomas.

L'intérêt que l'école de Marbourg porte à la métaphysique se manifeste aussi dans ce fait que les Kantstudien, cahiers d'études périodiques sur le kantisme, ont inséré un article du R. P. Jansen : *L'importance de la scolastique pour la métaphysique.* Comparant Kant avec saint Thomas d'Aquin, l'auteur conseille aux néokantiens de se tourner vers le thomisme qui répond à leurs aspirations actuelles. Il leur assure qu'ils ne perdront pas leur temps à étudier Aristote et l'Ange de l'Ecole, et qu'il leur serait très profitable de se plonger dans la scolastique. Il ne saurait être évidemment question de ramener les néokantiens purement et simplement à la philosophie thomiste. La dure critique de l'opuscule de Walther König ; *Zurück zu Thomas d'Aquin, Retour à Saint Thomas,* par A. Liebert, un des directeurs des Kantstudien, atteste la survivance vigilante des sentiments de défiance et d'hostilité à l'égard du dogmatisme dans l'école de Marbourg. Mais il n'en reste pas moins que chez les néokantiens, on suit de près le mouvement de renaissance de la métaphysique et que l'on s'intéresse à la personnalité philosophique de saint Thomas dont on accepterait assez facilement d'étudier les ouvrages, pour en connaître la méthode et s'en assimiler ce que l'on jugerait utile à la formation de la pensée. C'est ainsi que certains professeurs n'hésitent pas à recommander l'étude de la Somme, pour habituer l'esprit à la spéculation métaphysique et à la rigueur logique, et que l'un d'entre eux, des plus éminents, déclarait récemment qu'il s'emploierait de tout son crédit à la fondation d'une chaire de scolastique à l'Université avec comme titulaire un moine. Il y a donc même dans le néokantisme une évolution en ce qui concerne la métaphysique. Mais on en est loin encore et la distance est toujours fort grande entre les disciples de Kant et la scolastique.

*
* *

La tendance métaphysique se remarque aussi parmi les disciples d'un philosophe qui a exercé son influence sur Hartmann comme sur Külpe et qui est présentement en Allemagne le chef d'une célèbre école, Edmond Husserl. Disciple des néo-aristotéliciens, Bolzano et Brentano, Husserl a fondé la phénoménologie[1]. Il a voulu établir une logique pure, bannissant le psychologisme qui, sous l'influence de l'empirisme anglais et de la psychologie expérimentale, avait pénétré dans la logique. Sans se laisser intimider par l'objection que ce serait un retour à la scolastique tant décriée, il s'est efforcé en s'appuyant sur la logique pure et la phénoménologie, de créer une philosophie scientifique dans le genre de la caractéristique universelle de Leibniz. La méthode phénoménologique, par l'intuition des essences, doit nous permettre de retrouver les éléments premiers les notions premières, tout ce qu'il y a d'immuable et d'éternel et qui constitue la véritable science des essences et des lois essentielles. Cette nouvelle science est la phénoménologie, science a priori et fondement de toutes les autres sciences, même de la logique. En réalité, Husserl n'a réussi jusqu'à ce jour qu'à donner les prolégomènes méthodiques d'une telle science. Sa phénoménologie par ses prétentions à la nouveauté, a obtenu un grand succès, malgré les difficultés de sa langue abstraite, hérissée de néologismes souvent abstrus et de mots étrangers. Mais la phénoménologie de Husserl n'a rien à voir avec la métaphysique : elle porte uniquement sur le monde des essences. Ses disciples n'ont pas imité sa réserve à l'égard de la métaphysique objective. Il est intéressant de constater que certains d'entre eux ne se sont pas renfermés dans la pure méthode d'intuition des essences, mais ont évolué, comme Hedwig Conrad-Martius, dans ses *Entretiens métaphysiques* 1921, vers le vieux mysticisme de Jacob Böhme, ou bien vers un ontologisme voisin de celui de Malebranche.

C'est le cas en particulier pour Max Scheler, professeur à Cologne, l'un des plus remarquables parmi les jeunes représentants de la phénoménologie. D'abord élève d'Eucken, il a commencé dès son premier ouvrage, *La Méthode transcendentale et la méthode psychol*

1. Edmund Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — I Buch : Allgemeine Einführung ind. reine Phänomenologie-Halle (Niemeyer, 1913).

gique (1900) à s'orienter vers le système de Husserl. Les nombreux et brillants essais qu'il a publiés concernant les problèmes sociaux de la guerre et de l'après-guerre ont attiré sur lui l'attention et lui ont acquis une grande réputation. On a voulu voir en lui le Maître qui détacherait les jeunes étudiants du kantisme pour les diriger vers une philosophie catholique. C'était aller un peu vite en besogne avec un philosophe dont la pensée définitive n'est guère facile à saisir parce qu'elle subit une évolution continuelle. Dans son grand ouvrage *De l'éternel dans l'homme*[1], il a voulu appliquer la phénoménologie. Scheler rejette le système de saint Thomas, qu'il met sur le pied de celui de Kant pour l'incapacité absolue à nous donner la connaissance naturelle de Dieu. Seul l'augustinisme appuyé sur la phénoménologie peut nous assurer la solution du problème. Malheureusement malgré tous ses efforts, Scheler n'a pas su se garder complètement du nébuleux mysticisme des anciens ontologistes et il n'a pu éviter le panthéisme. Malgré ses mérites, sa philosophie religieuse manque d'un solide fondement métaphysique.

Ce n'est pas seulement chez les philosophes que se remarque l'orientation métaphysique, elle se manifeste aussi et peut-être encore plus nettement chez les biologistes. Parmi ces derniers se distingue surtout Hans Driesch, professeur à Leipzig, adversaire déterminé du Darwinisme et représentant le plus éminent du néo-vitalisme. D'après lui, il ne faudrait voir dans le Darwinisme, qu'une variation du thème : « Comment on mène par le nez une génération » ! Dans de nombreux ouvrages, à partir de 1899, il a combattu cette théorie, qu'il a remplacée par le néo-vitalisme. Il a développé surtout son système dans son livre *Théorie et Histoire du Vitalisme* (1905). L'organisme n'est pas une machine. Ses opérations s'exécutent sous l'influence d'un principe que Driesch assimile à l'entéléchie d'Aristote et qu'il nomme aussi psychoïde. Dans presque tous ses ouvrages, Driesch accorde une large place aux recherches de logique et se rapproche de Husserl. Déjà sa *Philosophie de l'Organique* (1909) se terminait par des aperçus métaphysiques et concluait que l'existence d'individus organiques vivants ne pouvait se comprendre sans un absolu, doué de raison, principe de l'ordre dans la nature et dans l'âme. Un peu plus tard en 1912, dans son livre *Ordnungslehre*, il part d'un principe analogue à

1. Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen, Leipzig.

celui de Descartes pour conclure à la réalité des objets en dehors de la conscience. Enfin dans sa *Théorie du réel* (1917) qu'il qualifie lui-même d'essai métaphysique, et dans son ouvrage *Savoir et Pensée* (1919), il professe nettement un réalisme critique dans le genre de celui de von Hartmann. Il rejette l'athéisme, mais se montre très indécis dans l'idée qu'il se fait de Dieu. Faut-il admettre un Dieu personnel, ou opter pour l'athéisme ? Le monde vient-il de Dieu par création ou émanation ? Toutes ces hypothèses sont pour Driesch également admissibles. Ainsi sa métaphysique reste timide et hésitante.

Un autre biologue également néo-vitaliste. Erich Becher, qui enseigne à Münich, professe aussi le réalisme critique. Il affirme l'existence en dehors de notre conscience de choses en soi, indépendantes de notre pensée qu'elles expliquent. Nos perceptions sont des effets et des signes des choses en soi. Telle est la doctrine qu'il développe surtout dans sa *Philosophie de la Nature* (1914) et dans son *Système du Monde, lois et évolution* (1915).

Avant Driesch et Becher, le biologue Reinke, lui aussi adversaire du mécanisme dans le domaine de la biologie, avait cherché l'explication de la vie organique dans des principes métaphysiques, qui rappellent la monadologie de Leibniz. Mais sa métaphysique tombe dans le panthéisme, tandis que Driesch par sa réaction décidée contre tous les ontologistes et les néo-kantiens se rapproche beaucoup des représentants de la métaphysique aristotélico-thomiste dont l'influence ne fait que croître en Allemagne.

*
* *

Parmi ces derniers, on remarque surtout Joseph Geyser qui s'est construit un système propre de philosophie. Disciple de Saint Thomas, on ne peut pourtant pas le considérer comme un pur thomiste, car en maint endroit il se sépare de son Maître. Mais sa philosophie n'en reste pas moins résolument scolastique. Dans son ouvrage *Quelques problèmes fondamentaux de la Métaphysique*, il réfute vigoureusement l'idéalisme et défend le réalisme. Après Karl Eschweiler, il a soumis à une critique serrée du point de vue thomiste la philosophie de la religion de Scheler, et alors que beaucoup s'y étaient trompés, il n'a pas eu de peine à démontrer clairement l'opposition fondamentale entre les conceptions de Scheler

et le thomisme. Enfin, dans *sa Théorie de la Connaissance*, il a revendiqué hautement le titre d'intellectualiste, en face de la phénoménologie à la mode, tout en maintenant l'intuition comme source de notre connaissance, et tout en reconnaissant le mérite de l'école phénoménologiste dans son œuvre de libération de l'intellectualisme exagéré de Kant. Aux esprits modernes que tourmentent maintenant après la guerre les problèmes métaphysiques, il ne craint pas de proposer la pensée puissante d'Aristote, de Saint Augustin et de Saint Thomas, qui leur montrera que la raison humaine est capable de connaître les vérités métaphysiques. Et Geyser termine son livre *Quelques problèmes capitaux de Métaphysique* (1923) par cette vigoureuse affirmation : « Si Kant, dans le passage cité plus haut de ses *Prolégomènes* exige que la métaphysique soit une science non seulement dans l'ensemble, mais aussi dans toutes ses parties, sous peine de n'être rien, je m'associe sans réserve à ses paroles ; j'ajoute seulement que la métaphysique est réellement en état de répondre à cette exigence ».

Un autre néo-scolastique, Bruno Switalski, dans sa logique et dans sa théorie de la connaissance, ainsi que récemment dans ses *Problèmes de la connaissance*, 1923, s'est attaché surtout à mettre en évidence l'élément platonico-augustinien de la connaissance et se déclare partisan d'un aristotélisme platonicien dans le genre de celui de Leibniz.

Il faudrait enfin citer d'autres représentants de la néo-scolastique comme Ludwig-Baur, Max Ettlinger, Martin Grabmann, Johannes Lindworsky, Franz Sawicki, Adolf Dyroff, Joseph Ant. Endres, et d'autres encore qui affirment hautement les droits de la métaphysique, et qui partagent entièrement les idées qu'exprime Ludwig Baur dans l'Introduction de sa *Métaphysique*, 1922 : « Ce profond système de métaphysique fondé par Platon et Aristote, christianisé par la patristique, auquel la scolastique et surtout Saint Thomas d'Aquin ont donné une forme d'une clarté impérissable et une cohésion rigoureusement logique ; ce système que Leibniz a conservé dans ses traits essentiels, peut et doit être sans doute conservé et développé, enrichi et surtout appuyé sur une théorie critique de la connaissance, tout en gardant un étroit contact avec les progrès de la science expérimentale, mais ne doit rien abandonner, sous peine de dommages, de ses principes essentiels et fondamentaux ».

Il reste à signaler, dans cette esquisse trop brève du mouvement de renaissance métaphysique en Allemagne, la fondation à Cologne de l'Institut de philosophie Albert le Grand, Albertus Magnus Academie. Cet institut, qui a pour but de faire connaître et de répandre la doctrine de Saint Thomas, a ouvert ses portes aux étudiants en automne 1924. Dans son grand discours d'ouverture, le Dr Switalski marquait fortement la nécessité de cette académie thomiste dans une Allemagne qui s'intéresse de plus en plus à la philosophie scolastique, ainsi que le prouve le passage cité par lui d'un article des *Cahiers socialistes* de 1923 : « La philosophie se trouve actuellement dans un état de profonde révolution... Caractéristique de la nouvelle orientation est l'influence toujours plus considérable de la philosophie catholique, qui jusqu'à l'heure présente allait son chemin à l'écart de la vie, mais qu'il faut suivre de près aujourd'hui, si l'on veut comprendre un grand nombre de changements qui apparaissent dans la philosophie la plus strictement scientifique ». Le Dr Switalski voyait pour l'Institut Albert le grand un magnifique rôle à jouer dans la vie philosophique du temps présent. C'est la même opinion qu'exposait encore récemment Peter Wust, dans un article de la *Kölnische Volkszeitung* du 10 juin 1927 : « L'Académie Albert le Grand doit devenir comme un pont jeté entre le moyen âge et l'époque contemporaine », elle doit venir en aide à la philosophie contemporaine qui cherche une nouvelle orientation. Le Dr Söhngen, le directeur actuel de l'Académie, lui semble admirablement doué pour remplir ce rôle d'intermédiaire. Non seulement parce qu'il connaît parfaitement les deux époques, mais aussi parce qu'il a le sentiment très net de la responsabilité qui lui incombe. Sans doute il y a des torts de chaque côté : on peut reprocher aux modernes de considérer le moyen âge comme une époque stérile pour la pensée. D'autre part, les néo-scolastiques ont eu le tort de ne s'être pas donné la peine d'apprendre l'idiome de la philosophie moderne. Mais il faut laisser à d'autres temps l'œuvre du partage des responsabilités. L'heure est à l'action ; et Peter Wurt se réjouit de voir le Dr Söhngen montrer que depuis Brentano, Husserl et Nicolai Hartmann et d'autres encore, les problèmes de métaphysique auxquels s'est attaché le moyen âge, sont enfin redevenus le centre de la discussion philosophique ; et il approuve aussi fortement le Dr Söhngen, quand ce dernier déclare : « Toutes les questions philosophiques de l'heure

présente ne peuvent être débattues sans nous, ni résolues sans notre participation : nostra res agitur ».

Malheureusement, tous ne semblent pas avoir compris comme Peter Wust l'importance de l'Institut Albert le Grand et l'article cité plus haut en contient lui-même une preuve. Peter Wust y constate en effet que l'assistance à la conférence du Dr Söhngen dont il parle, était vraiment trop peu nombreuse. L'Institut est fort bien installé dans une jolie villa du Sachsenring ; il y a une intéressante bibliothèque que dirige un bibliothécaire de premier ordre, le Dr Meller, qui a su acquérir tous les ouvrages et les manuscrits de la succession de Cl. Baeumker. L'Institut possède aussi un laboratoire de physiologie. Les études sont parfaitement organisées pour donner un solide enseignement théologique et philosophique, et en même temps pour préparer les élèves aux travaux d'érudition. Les professeurs sont aussi savants qu'aimables. Mais le nombre des étudiants reste trop restreint. Une douzaine seulement chaque année. Il faudrait que l'Episcopat allemand veuille bien envoyer plus d'élèves. Peut-être aussi le petit nombre d'étudiants s'explique-t-il par ce fait que l'Institut n'a pas le droit de conférer des grades en théologie ou philosophie. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que cette Académie a déjà rendu de grands services en groupant les thomistes et en centralisant leurs travaux.

***

Si maintenant, après avoir donné un aperçu beaucoup trop rapide de ce mouvement de renaissance de la métaphysique en Allemagne, on veut essayer d'en rechercher l'origine, il semble que l'on doive remonter jusqu'à Trendelenburg qui, par ses *Recherches logiques* en 1840, devint le créateur du néo-aristotélisme. Il avait vite reconnu l'insuffisance du subjectivisme et l'erreur de ceux qui croyaient trouver la vérité dans le kantisme. Ses études profondes de la logique d'Aristote l'amenèrent à un aristotélisme éclectique. Ses élèves O. Willmann, Georg von Hertling, R. Eucken et même durant quelque temps Friedrich Uberweg, suivirent la même direction. Mais entre tous, Franz Brentano, devait brillamment continuer l'œuvre du Maître. On ne connaît pas encore assez la grande figure de Brentano, ni la profonde influence qu'il a exercée sur le renouveau de la philosophie contemporaine. Mais déjà cependant,

son nom se trouve sur toutes les lèvres et ses ouvrages récemment édités vont permettre d'étudier sa doctrine. Très brillant professeur, personnalité extrêmement attachante, il semble avoir eu beaucoup plus d'influence par ses relations personnelles que par ses écrits. Pour se rendre compte des sentiments de vénération que lui ont vouée ses élèves, il faut lire dans le livre d'Oskar Kraus : *Franz Brentano*, Münich, 1919, les souvenirs émus que racontent Stumpf et Husserl de leurs relations avec leur Maître. Brentano a été une grande figure philosophique et l'on voit de plus en plus maintenant la place qu'il a tenue comme chef d'école. Meinong, Marty, Stumpf, Husserl, Schell ont été ses élèves et ont proclamé leur dette de reconnaissance envers lui. Très brillant et très sûr interprète d'Aristote, grand admirateur de saint Thomas, il n'a cessé de recommander l'étude de ces deux philosophes. Après s'être laissé quelque temps gagner par l'empirisme anglais, il revint vers la fin de sa vie à l'aristotélisme et à la métaphysique qu'il considérait comme le couronnement de toutes les disciplines philosophiques. Par l'étude approfondie d'Aristote à laquelle il initiait ses élèves, par sa réaction très nette contre le kantisme, il a préparé de loin ce mouvement de renaissance métaphysique qui se révèle caractéristique de la pensée allemande contemporaine[1].

Qu'adviendra-t-il de cette renaissance métaphysique qui ne fait encore que commencer et qui paraît riche de promesses ? Il est difficile de le pronostiquer. Il ne faut pas oublier que le positivisme et le néokantisme subsistent toujours puissants et comptent d'éminents représentants. Il ne faut pas oublier aussi que le « Monistenbund » la ligue moniste, exerce toujours une influence considérable et qu'elle est l'adversaire déclaré de toute métaphysique, ainsi que le proclament les « *thèses de Hambourg* » 1920 : « Nous combattons dans la science toutes les tentatives de ramener l'explication de l'univers à des formes métaphysiques ou théologiques, au moyen de principes spiritualistes ou religieux démodés ». Le mouvement de renaissance métaphysique doit donc se heurter à des adversaires puissants et déterminés. Mais il a pour lui de répondre à de nouveaux besoins intellectuels nés de la guerre et de traiter de

1. Il est difficile de condenser en quelques lignes l'influence de Brentano. Elle fait l'objet d'une thèse en Sorbonne qu'il serait souhaitable de voir paraître au plus tôt, afin de faire connaître en France ce curieux mouvement de réaction contre le Kantisme, qui s'épanouit actuellement dans la renaissance de la métaphysique allemande.

problèmes remis à l'ordre du jour par le bouleversement de 1914. La néo-scolastique et le thomisme pourraient être un puissant soutien de ce mouvement. Aussi serait-il à souhaiter que l'étude de saint Thomas se répande de plus en plus en Allemagne, bénéficiant du grand courant de sympathie qui se manifeste dans de nombreux milieux à l'égard de la scolastique[1].

A. Boutinaud.

1. Les ouvrages de M. Maritain, que l'on commence à traduire, contribuent certainement beaucoup à accroître la sympathie pour le thomisme pur et le désir de l'étudier et de s'en assimiler les vérités inébranlables.

La raison Primitive[1]

Depuis les XVII[e] et XVIII[e] siècles, où elles apparaissent dans la littérature des récits de voyage ou de mission, les populations que l'on est accoutumé de nommer « sauvages » n'ont cessé de passionner les philosophes, les sociologues et les savants. Autour de leurs habitudes mentales ou sociales les plus hautes questions de métaphysique ou de religion ont été soulevées, ce qui donne à leurs pauvres civilisations un relief inattendu. On sait que Rousseau appuyait sur la conception du « bon sauvage » sa théorie de la bonté naturelle de la primitive humanité et de sa dépravation par la société. On n'ignore pas non plus, que dès le XVIII[e] siècle, tant par les P.P. Lafitau et Charlevoix, que par le Président De Brosses et Fontenelle, les sauvages actuels furent identifiés avec les Primitifs que décrivent les premiers monuments de l'histoire grecque ou égyptienne, avec les premiers peuples dont parle la Bible, enfin avec ceux que révélaient les découvertes géologiques. N'était-ce pas déjà inviter les esprits à rechercher les origines des traditions de l'humanité chez ces populations barbares ?

Quoi qu'il en soit, si l'on en juge par le nombre des récents travaux sur ces questions, l'intérêt attaché aux populations de basse culture n'a pas diminué. Les adeptes du positivisme évolutionniste, et de la théorie du progrès radical ont fait de ces primitifs, historiques ou actuels, le premier anneau de la chaîne qui relie les hommes raisonnables à l'animalité. Et comme le problème religieux domine les préoccupations des hommes qui pensent, c'est sur le terrain de l'ethnologie que s'est posée la question des origines religieuses de l'humanité. Toutes les grandes synthèses ration-

1. Essai de réfutation du *Prélogisme*, par Olivier Leroy, docteur ès-sciences politiques et économiques. Paris, Geuthner, 60 francs.

nalistes, l'*Animisme* de Tylor et celui de Frazer, le *Sociologisme* de Durkheim et celui de M. Levy-Bruhl n'ont d'autre objet, au travers de leur documentation ethnologique ou de leur métaphysique sociologique, que de démontrer que les Religions actuelles sont des survivances des grossières croyances des Primitifs. L'humanité affranchie, c'est-à-dire « laïcisée », rendue à « l'état positif », se doit à elle-même de remplir la tâche de Psychée, séparer le grain véritable, c'est-à-dire les idées morales utiles, bienfaisantes socialement, de l'écorce de superstitions et de croyances religieuses qui les entoure. Tylor ne s'en cache pas, ni M. Frazer, ni M. Salomon Reinach. Les sociologues, qui poursuivent le même but, y mettent plus de forme.

On pourrait souligner la pauvre métaphysique qui se dissimule derrière de telles conceptions, marquer les postulats erronés ou hasardeux sur lesquels elles s'appuient. De savants catholiques, comme Mgr Deploige, ou des philosophes comme M. Parodi n'y ont pas manqué. On peut aussi suivre sur leur terrain ces constructeurs d'hypothèses, leur montrer les défectuosités de leur méthode d'observation, les lacunes de leur documentation : les travaux d'un P. Schmidt ou d'un P. Pinard de La Boullaye l'ont fait victorieusement. On pourrait aussi souligner le caractère tendancieux de leur interprétation des faits observés, ou cités, c'est cette dernière tâche qu'a assumée M. O. Leroy dans son travail sur M. Levy-Bruhl.

***

Les positions philosophiques de M. Levy-Bruhl sont bien connues. Il se réclame de la doctrine positiviste, mais comme Durkheim, dont il n'accepte pas toutes les idées, ses dernières études sont inspirées de ce que l'on a appelé « le sociologisme ». On sait que cette doctrine prétend expliquer par la représentation collective du groupe social, toutes les croyances et les impératifs de la vie individuelle religieuse et sociale. Pour Durkheim, il n'y a pas d'abîme entre les primitifs et nous ; nous sommes tous sujets aux mêmes illusions nécessaires. Pour M. Levy-Bruhl, si « des conflits déchirent nos consciences », c'est qu'en nos esprits « se combattent encore l'activité mentale logique du civilisé et le prélogisme du sauvage », et voilà qui « éclaire d'un nouveau jour l'histoire des dogmes religieux et des systèmes philosophiques ».

Qu'est le *Prélogisme* pour M. Levy-Bruhl ? « C'est une mentalité des sociétés inférieures orientée autrement que la nôtre. Les représentations collectives y sont régies par la loi de participation, indifférentes par suite à la contradiction, et, unies entre elles par des liaisons et par des préliaisons déconcertantes pour notre logique ». Par cette loi de participation, « les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon moins incompréhensible pour nous ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont ». Ce prélogisme, ainsi décrit et dont il serait facile de trouver des exemples jusqu'en nos civilisations, M. Levy-Bruhl tente de montrer qu'il est bien la façon de penser des sauvages. Dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, utilisant une documentation plus étendue que celle de Durkheim, mais sans critique des sources d'information suffisante, il décrit, d'abord la mentalité primitive, mystique, prélogique, avec sa loi de participation. Il la suit dans l'exercice de la mémoire, la forme du langage, la numération, les institutions dans lesquelles elle se reflète, son utilisation dans la chasse, la pêche, l'explication de la maladie et de la mort. Dans *la Mentalité primitive*, c'est plutôt l'idée que se font les Primitifs de la causalité qui est envisagée : causes mystiques substituées aux causes secondes, telles qu'elles apparaissent dans les rêves, les présages, les ordalies, etc. L'*Ame primitive* étudie, suivant la même méthode, la représentation que se fait le primitif de son individualité, sorte de *mana* immanent au groupe collectif et pensé en union avec lui. Consciencieusement, M. O. Leroy a suivi les principaux chapitres des deux premiers volumes de M. L.-B., reprenant les textes cités et vérifiant leur interprétation. Or il apparaît, le plus souvent, que ce fameux *Prélogisme* qui était censé sortir spontanément des textes, c'est M. Levy-Bruhl qui l'y introduit pour satisfaire sa vision préconçue d'un type de primitif.

Les primitifs ne raisonnent pas à notre manière, écrit-il. « En présence d'un phénomène, ils songent à une personne occulte dont ce phénomène est la manifestation ». Leur expérience, leur habileté, même leur finesse « n'a rien de commun avec des opérations intellectuelles proprement dites »... Regardons-y de près : on remarquera que ces interprétations rapides et presqu'instantanées

de ce qui est perçu ne caractérisent nullement une absence de raisonnement, mais relèvent simplement de cette sorte d'intuition dont les élèves de nos écoles font usage lorsqu'ils jugent leurs maîtres. Au reste ces populations grossières ne sont point dépourvues de raison ; leur législation matrimoniale très compliquée et leur ingéniosité dans la fabrication de leurs armes le prouvent jusqu'à l'évidence. Ils sont, ajoute M. L.-B., « indifférents au principe d'identité » : les Bororos se croient des araras rouges... Le terme est équivoque ; dans leur pensée, s'agit-il bien d'identification, ou de parenté, ou de nom patronymique, ou de divinité protectrice, ou même de tout cela à la fois? M. Durkheim, lui-même, ne donne-t-il pas des interprétations analogues de faits semblables? Le symbolisme des couleurs, les classifications bizarres des primitifs procèdent chez eux d'associations d'idées ou d'images, d'analogies ou même d'impressions physiologiques qui sont semblables aux nôtres. Quant à leurs dessins qui désignent deux objets à la fois, ce n'est pas abstraction mystique, mais peut-être simple convention. « Un triangle dans un traité de géométrie n'est rien qu'une portion de plan comprise entre trois droites, au tympan d'une loge c'est un emblème mystique » (74). Au reste le dessin des Primitifs porte des caractères évidents de stylisation et diffère en cela du dessin des enfants.

La mémoire, d'après M. L.-B., jouerait un rôle prépondérant dans la mentalité des sauvages, elle suppléerait aux fonctions logiques. « Les préliaisons, les préperceptions, les préraisonnements qui occupent tant de place dans la mentalité des sociétés inférieures n'impliquent point d'activité logique et sont simplement confiées à la mémoire. » (81). Mais les faits cités par les explorateurs marquent plus qu'une mémoire sûre, des facultés d'observation et un jugement d'une rare sagacité. Leur habileté à interpréter les traces d'animaux, les marques de pas n'ont rien de mystérieux, elles sont le fruit de l'éducation (85). Et enfin, si leur mémoire mécanique est développée (certains faits le prouvent), c'est que chez ces peuples sans écriture, elle a une importance considérable. Au reste n'est-il pas des civilisés dont la mémoire est prodigieuse ?

Le langage des Primitifs, riche en vocables et en formes, accuserait à son tour une tare de l'esprit : Les mots pour eux représentant une impression graphique, « une image concept plutôt qu'une idée abstraite ». M. O. Leroy souligne tout ce qu'il y a

d'artificiel dans la preuve apportée par M. L.-B. Les langues des primitifs sont encombrées de détails jugés par nous accessoires, mais elles ne sont pas pour cela incapables d'abstractions. S'il en était autrement, comment serait-il possible de traduire la Bible en ces langues, de convertir les sauvages au christianisme ? La multiplicité des termes a pour cause la nécessité dans laquelle se trouve le sauvage de noter certains détails utiles, pour la chasse, ou la pêche par exemple. N'en est-il pas de même chez nous ? Quand nous voulons désigner la couleur des étoffes, ne nous servons-nous pas de termes nombreux et concrets ? « Les étoffes sont prune, cerise, saumon, crevette, calicot, paille, ivoire, tabac, etc. » (102). Ce sont les mœurs le plus souvent qui expliquent les langues et non l'inverse. Le langage par geste ne prouve pas non plus une impossibilité d'abstraire ; c'est plutôt effet de tempérament. Quant à la croyance à une puissance mystique des mots elle n'est pas le fait des seuls sauvages. Sans parler des paroles sacramentelles, nous pourrions renvoyer M. Levy-Bruhl à certain sermon de Bossuet sur l'*Efficacité de la parole de Dieu* qui en donne une magnifique explication.

Fidèle à sa méthode, toute de précision et de finesse, M. O. Leroy suit M. L.-B. dans ses prétendus arguments : numération technique, misonéisme des primitifs, etc., et, sa discussion des exemples apportés par le sociologue est vraiment convaincante. Insistons sur les idées religieuses qui sont au fond du débat. « La mentalité primitive, écrit M. Levy-Bruhl, comme on sait, est surtout concrète et très peu conceptuelle. Rien ne lui est plus étranger que l'idée d'un Dieu unique et universel. Elle procède par participations et par exclusions ». La question du monothéisme des primitifs a été depuis plus de vingt ans discutée et précisée. Il semble bien que l'on s'accorde aujourd'hui pour admettre l'existence dans certaines tribus (les plus primitives) de la croyance à un « Etre suprême », à un « Père », à un « Père commun », créateur, invisible. Le R. P. Schmidt après Mgr Le Roy l'a abondamment démontré et M. Olivier Leroy, dans une courte mais solide documentation, le rappelle d'une façon saisissante. L'absence de culte extérieur pour ce Dieu suprême a induit en erreur bien des explorateurs.

La notion d'âme ne se trouverait pas non plus chez les primitifs. Ce qui en tiendrait la place, « c'est la représentation en géné-

ral très émotionnelle d'une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s'entrecroisent sans se fondre encore dans la conscience nette d'une individualité vraiment une ». Il est nécessaire ici, encore, de reprendre les observations avec plus de précision et surtout d'interpréter les données sans idée préconçue. Les diverses spécifications de l'âme ne seraient-elles pas analogues aux éléments variés du composé humain, des concepts destinés à expliquer diverses opérations de l'esprit, mais qui n'empêchent pas le primitif de croire à son âme, à son unité, à sa survivance ?

La magie est le domaine privilégié du prélogisme. Mais si nous voulons bien admettre que ce n'est pas être prélogique que de croire à des rites nécessitants (tout homme religieux serait alors prélogique), que ces rites soient sous l'influence d'un esprit (magie) ou sous celle de Dieu (rite sacramentel), il faudra conclure en outre que les récits des missionnaires et des explorateurs dignes de foi, attestent chez les primitifs l'existence de faits vraiment extraordinaires.

Aux pouvoirs occultes, M. Levy-Bruhl rattache les origines de l'autorité sociale suivant en cela Frazer, « un des guides les plus trompeurs qu'on puisse suivre dans cette question » (193). On n'a que l'embarras du choix pour trouver des démentis matériels à la thèse. Pour le dire en passant, au lieu de rééditer les volumes de l'ethnographe anglais et de lui faire une presse triomphale, tout en rendant justice à son labeur, il serait peut-être opportun de noter ses tendances philosophiques de destructeur des croyances, et aussi et surtout, les lacunes de sa méthode comparative.

La conclusion de M. O. Leroy est la suivante : « le concept de primitif de M. Levy-Bruhl ne doit pas grand'chose à la vie » ; « grouper sous l'étiquette de prélogisme tant de pratiques diverses, quel dédain de la diversité ». « Ce comtiste, ce métaphysicien d'une métaphysique qui s'ignore ou se cache, n'a pas aimé au fond d'un amour sincère, pour elle-même, l'ethnologie. Il lui manquait le goût du détail, l'attrait du singulier, du contingent... Il a trop souvent sollicité les faits ; la matière s'y prêtait. » (285). « Etant des hommes, les sauvages agissent avec un caprice où le doctrinaire, pour ses apparentes inductions, trouve une richesse sans égale. Aussi, avant le primitif mystique, avions-nous connu le primitif animal succédant lui-même au primitif vertueux. »

*
* *

On le voit, le livre de M. O. Leroy est une solide et claire discussion des faits pris un peu au hasard par le sociologue positiviste et interprétés par lui en vue de sa synthèse dogmatique. On le lira avec intérêt. Il est attrayant, bien composé et bien écrit (ce qui est rare pour ces sortes d'ouvrages). Les grandes lignes de cette démonstration comportent des nuances que l'auteur n'a eu garde de méconnaître. Pour rapprocher l'intelligence des sauvages de celle des civilisés, il n'est pas nécessaire, en effet, d'oublier que leur imagination a la vivacité de celle des enfants et, les faits animistes, s'il ne convient pas de les exagérer, ni surtout d'en faire un système explicatif des Religions, existent cependant dans plusieurs peuplades. Il ne faut pas minimiser les sauvages, ni les grandir non plus. Ils sont ce qu'ils sont.

Faut-il écarter toute méthode sociologique dans l'observation et l'explication des faits ? La thèse métaphysique de Durkheim est fausse, ce n'est pas la société qui explique les principes directeurs de la connaissance, ni l'origine de la Religion ; mais la société est un fait capital et il a sa place et son influence, étant voulu de Dieu, dans l'existence d'une religion. A proprement parler il n'existe pas de religion purement individuelle.

Enfin le mysticisme (entendu au sens large de croyance à de l'Invisible), M. O. Leroy le fait remarquer, n'est pas une infirmité de l'esprit des peuples de basse culture, mais une nécessité de la conception humaine des choses. La raison ne montre-t-elle pas le monde des corps et des esprits suspendu à de l'Invisible.

Des faits cités par M. O. L. je ne dirai rien, me contentant de rappeler la nécessité affirmée par lui, dans son premier chapitre, de ne pas ignorer la méthode *historico-culturelle*. Avant de construire des systèmes, il faut observer les faits. Lorsqu'il s'agit de sauvages, ce n'est pas aussi aisé qu'on le croit. Une bonne méthode nous permet de voir tout le réel avec ses contours habituels, les groupements et les liaisons dont il dépend, etc.[1] L'inter-

1. Sur ces méthodes, nous rappelons l'existence des deux savants ouvrages du R. P. de La Boulaye, *L'Etude comparée des Religions* et de notre travail *L'ethnologie religieuse*, qui est un abrégé de méthodologie ethnographique.

préter est non moins difficile. Il ne faut écarter, nous semble-t-il, de ces sources d'explication (les faits étant, d'après la méthode historico-culturelle, replacés dans l'espace et le temps autant qu'il est possible) ni la psychologie individuelle, ni la psychologie sociale, ni les explications préternaturelles quand les faits la comportent.

Les données d'ensemble de l'ethnologie sont encore relativement bien précaires et sujettes à caution. Ce débordement des systèmes en est une preuve. Une série de monographies analogues à celles que le P. Schmidt a suscitées, ou encore comme celle dont le P. Tastevin entretient ses auditeurs à l'*Institut catholique*, dans cette *chaire d'ethnologie*, que Mgr Baudrillart vient de créer si opportunément, y aiderait puissamment. Alors apparaîtra l'étrange audace de tous ces amateurs de sauvages auxquels répond fort justement M. O. L. qui ont caporalisé tant de faits épars dans toutes les littératures de voyages, afin de démontrer, sans le paraître, que la Religion, la croyance à l'Invisible, est une puérilité de barbare que doit exorciser définitivement l'esprit libéré des préjugés et parvenu à l'état positif.

A. Bros.

L'Actualité Religieuse

LA STIGMATISEE DE KONNERSREUTH[1]

Depuis quelques mois, les journaux et les revues, surtout en Allemagne, font grand bruit autour de la stigmatisée de Konnersreuth. De tels faits intéressent particulièrement la *Revue apologétique*. Nous dirons donc quels sont les faits et puis quels sont les problèmes qui se posent.

I. *Les Faits.* — Konnersreuth est un petit village du Haut Palatinat, près de Waldsassen. La jeune fille autour de laquelle se concentre l'attention, s'appelle Thérèse Neumann. Elle est née le 8 avril 1898 d'un modeste tailleur du village et a donc 30 ans. Elle est l'aînée de 10 enfants.

Dans le but d'aider son père à supporter les charges de la famille nombreuse, elle se mit de bonne heure au service d'un paysan du voisinage qui lui confia le soin de ses vaches. Bien constituée, elle était en état, durant la guerre, de faire le travail d'un homme. Elle était laborieuse, toujours complaisante et sans inclination notable vers les plaisirs mondains. D'une piété simple mais solide, elle ne présentait rien de saillant au point de vue intellectuel ni au point de vue religieux.

Le 10 mars 1918, au cours d'un incendie, la tâche de la jeune fille fut de passer à force de bras des seaux pleins d'eau à un homme juché plus haut sur une échelle. Cette fatigante besogne durait depuis deux heures environ. La jeune fille tendait ses membres pour passer encore un seau, quand soudain elle sentit une violente dou-

1. Voir Herbert Thurston, dans *The Month*, juin 1927; D. Donnelly, dans *The catholic World*, octobre 1927; *La documentation catholique*, 10 décembre 1927, qui traduit un certain nombre de documents; Robert Leiber, S. J., *Konnersreuth, Tatsachen und Grundsätse*, Herder, Fribourg-en-B., 1927 (plaidoyer en faveur du caractère surnaturel et divin des événements de Konnersreuth); Lavaud, *Le message de Konnersreuth*, dans la *Vie spirituelle*, mars 1928 (édition complète); Dr G. Clément, *Stigmates et interprétations médicales*, dans *La Liberté* (Fribourg), 2e édition, 16 avril 1928.

leur dans la région lombaire. Le seau tomba de ses mains et désormais, tous ses efforts pour continuer le travail furent vains. Le maître, qui ne pouvait utiliser la servante à combattre l'incendie, l'envoya à l'écurie donner la pâture au bétail ; mais la servante se trouva incapable de soulever une légère botte de foin, *a fortiori* de pousser vers le hangar un chariot vide.

Au cours de cet été, Thérèse fut fatiguée et à moitié estropiée. Un jour d'automne, elle faisait un travail qui l'obligeait à lever les mains au-dessus de la tête, quand elle sentit soudain une vive douleur dans les reins et tomba à la renverse. A partir de ce moment, le mal s'aggrava progressivement : c'étaient des évanouissements fréquents le même jour, des crampes pénibles accompagnées de toutes sortes de contractions musculaires et de paralysie qui la retenait au lit et la mettait dans l'impossibilité de remuer.

Au cours de ce même été, sa vue s'affaiblit notablement au point que Thérèse ne pouvait ni lire ni reconnaître les personnes présentes. En 1919, ce fut la cécité complète. La paralysie dura la moitié d'une année. Le côté gauche resta au moins quatre mois complètement insensible et ne réagissait pas sous l'action d'un courant électrique intense. Le pied gauche se déforma et vint se placer au-dessous de la cuisse droite. Essayait-on de faire asseoir la malade ou de la faire marcher, c'étaient de fortes crampes. L'immobilité au lit causa dans le dos et au pied gauche de larges et profondes écorchures qui suppuraient et s'infectaient. Cet état pitoyable se compliqua de troubles auditifs, de points de paralysie musculaire et d'abcès au cou. Pendant trois mois, Thérèse ne put boire qu'avec une paille et même, pendant quinze jours, il lui fut impossible de boire.

Au moment où rien ne le faisait prévoir, il y eut un coup de théâtre dans cette vie douloureuse. Le 29 avril 1923, jour de la béatification de Thérèse de l'Enfant Jésus, pour laquelle elle avait une grande dévotion, la malade recouvra soudain et complètement la vue que depuis elle a conservée.

Cependant les autres souffrances persévérèrent jusqu'au 17 mai 1925, date de la canonisation de la bienheureuse Thérèse de Lisieux. Ce jour-là, le curé de la paroisse fut appelé auprès de la malade dont l'état était étrange. Ses yeux étaient comme fixés sur un objet invisible présent devant elle ; les mains se tendaient dans la même direction ; le visage rayonnait de joie. Elle inclinait et re-

muait la tête comme si elle avait parlé à quelqu'un. Soudain elle s'assit sur le lit, non sans éprouver tout d'abord des douleurs intenses dans les reins, et prit une position que depuis plus de six ans elle avait été incapable de prendre.

Quand la douleur la plus vive fut calmée, le curé demanda à Thérèse ce qui venait de se passer. Au lieu de répondre, Thérèse déclara avec une assurance étonnante qu'elle était en état de se lever et de marcher. Sa mère constata que la jambe gauche, contractée depuis neuf mois environ et repliée sous la cuisse droite, était allongée à sa place normale. La malade se leva donc, parcourut la moitié de la chambre et revint sur ses pas, soutenue par son père et une religieuse garde-malade.

Cependant le curé insista et demanda de nouveau ce qui s'était passé. Thérèse expliqua qu'elle priait quand subitement une clarté merveilleuse avait brillé à ses yeux et qu'une voix lui avait demandé si elle voulait être guérie. Elle avait répliqué : « Tout m'est égal : rester malade, guérir ou mourir. Comme Dieu voudra ! » A son tour, la voix répondit que, ce même jour, la malade aurait une agréable petite surprise, qu'elle serait capable de se lever et de marcher, mais qu'elle aurait encore beaucoup à souffrir et qu'aucun docteur ne pourrait la soulager. La voix ajouta : « Cependant, je vous ai déjà aidé dans le passé et je vous aiderai dans l'avenir », parla de la valeur de la souffrance et termina par ces mots : « J'ai écrit : il y a plus d'âmes sauvées par la souffrance que par les plus beaux sermons. » Or ces paroles se trouvent littéralement dans la sixième lettre de sainte Thérèse de Lisieux à ses missionnaires et ont permis d'identifier la céleste visiteuse.

A partir de ce moment, les douleurs dans les reins ainsi que les crampes et les convulsions cessèrent graduellement et complètement. Deux vertèbres qui s'étaient enfoncées dans les tissus et étaient déplacées reprirent leur position normale. La jeune fille put marcher appuyée sur un bâton et le bras d'un ami. Il est probable qu'elle aurait marché sans appui, si son état général n'avait été très faible.

Le 30 septembre 1925, anniversaire de la mort de sainte Thérèse de Lisieux, la même lumière apparut de nouveau et la même voix amie se fit entendre pour dire à la malade que Dieu désirait qu'elle marchât seule. En fait, elle marcha seule. Cependant quelques semaines plus tard, le 7 novembre 1925, elle fut obligée de se coucher de

nouveau et fut en proie à des douleurs atroces qui durèrent trois jours et la laissèrent si faible qu'elle ne pouvait pas ouvrir les yeux. Le soir du 13, un docteur bien connu dans la région de Waldsassen fut appelé en consultation et diagnostiqua une inflammation purulente de l'appendice si grave qu'une opération immédiate s'imposait. Il partit aussitôt en automobile pour prendre ses dispositions en vue de l'opération ; le père et la mère firent de leur côté les préparatifs de départ. Sur ces entrefaites, la jeune fille fit appeler le curé de la paroisse et lui demanda si, en raison de la désolation de sa mère, elle ne pouvait pas demander à sainte Thérèse de la guérir sans opération. La réponse fut évidemment affirmative. Alors elle prit une petite relique de sa protectrice et l'appliqua sur la partie malade, pendant que les assistants se mettaient en prière. Or soudain la jeune fille se redressa un peu et ouvrit les yeux. Son visage se transfigura. Elle étendait les mains vers un être invisible placé devant elle et dit oui deux ou trois fois. Ensuite elle s'assit complètement, pressant un peu la partie de son corps auparavant malade, et disait, comme si elle avait été incrédule : « Est-ce vrai ? » Aux questions des assistants, elle répondit qu'elle avait vu la lumière de nouveau et que la voix lui avait dit d'aller aussitôt à l'église avec ses parents et le curé de la paroisse remercier Dieu. De fait, elle s'habilla et se rendit aussitôt à l'église. La fièvre intense avait disparu ainsi que toute douleur.

Le lendemain matin elle se rendit de nouveau à l'église pour recevoir la sainte communion et à midi elle alla en voiture voir le docteur. Celui-ci ne put que constater, à sa grande surprise, la guérison complète ; durant la nuit, en effet, le mal et l'inflammation avaient disparu. Toutefois les boutons de fièvre persistèrent pendant plus de huit jours.

La santé revenue dans des circonstances si extraordinaires ne dura que trois mois. A l'époque du carnaval 1926, Thérèse tomba malade de nouveau. Au bout de quelque temps les yeux commencèrent à saigner. L'état empira notablement. Vers le milieu du carême, une blessure de forme allongée qui saignait fréquemment et n'était jamais remplie de sang, apparut au côté gauche, dans la région du cœur, sans qu'on put en découvrir la cause. La maladie atteignit son apogée la semaine sainte. Le curé de la paroisse et un de ses confrères qui allèrent la voir le vendredi saint vers midi la trouvèrent couchée, les yeux couverts de sang et pâle com-

me la mort. Jusqu'à trois heures — le moment où le Christ expira — on aurait dit l'agonie d'une mourante. Après trois heures, l'état s'améliora un peu graduellement.

Au cours du carême, Thérèse avait vu en extase quelques scènes de la passion du Christ. Le vendredi saint, elle la contempla toute entière depuis Gethsémani jusqu'au calvaire. En même temps, elle éprouva des douleurs cruelles dans ses pieds et dans ses mains et depuis cette date ses pieds et ses mains ont présenté à leur partie supérieure des plaies rondes qui laissent découler du sang habituellement le vendredi. Ce sont les stigmates dont nous parlerons plus loin en détail. Thérèse disait alors expressément qu'elle n'avait jamais pensé aux plaies du Christ et qu'elle ne savait pas comment se représenter des stigmates.

Au premièr anniversaire de la canonisation de sainte Thérèse de Lisieux (17 mai 1926), la malade vit de nouveau la merveilleuse lumière et entendit la voix mystérieuse qui l'exhortait à la pratique des vertus. Le 30 septembre 1926, la même voix annonça des souffrances plus pénibles.

Cette aggravation ne se fit pas attendre. Au mois de novembre, une bronchite conduisit Thérèse aux portes du tombeau. Le 18, elle était si faible qu'on s'attendait à tout moment à lui voir rendre le dernier soupir. Le vendredi 19, elle reçut l'extrême-onction. Vers midi, de terribles maux de tête, des crises d'asthme et d'étouffement et l'affaiblissement du pouls annonçaient l'agonie. Et cependant le danger passa. D'habitude les douleurs du vendredi prenaient fin vers une heure et demi de l'après-midi ; cette fois elles durèrent tout l'après-midi. Vers 6 heures, Thérèse paraissait de nouveau mourante. A chaque respiration on entendait des râles dans la gorge et la respiration paraissait sur le point de s'arrêter.

Et voici que soudain la malade se souleva elle-même sur l'oreiller, souriante et joyeuse. Sa visiteuse céleste lui avait apparu de nouveau. La voix lui dit : « Chère enfant, le Seigneur est content que vous soyez résignée. Pour montrer au monde qu'il y a une Puissance supérieure et un médecin supérieur, vous recevrez de nouveau la force de vous lever et vous ne mourrez pas encore. Vous devez endurer d'autres souffrances et travailler avec les prêtres au salut des âmes. » Et aussitôt Thérèse retrouva la santé qu'elle avait avant la crise.

Ce vendredi 19 novembre 1926 marque une date dans l'histoire

de Thérèse Neumann. Ce jour-là, pour la première fois, le sang coula de sa tête d'abord à trois endroits, puis à huit, de manière à imiter les blessures de la couronne d'épines. Depuis lors, ces plaies sont fermées au cours de la semaine par une membrane transparente ; le vendredi elles s'ouvrent et laissent couler du sang.

Il y a lieu d'insister sur les extases et les stigmates. Depuis le vendredi saint 1926, Thérèse endure maintenant chaque vendredi la passion du Christ, à l'exception toutefois du temps pascal et des périodes durant lesquelles l'Eglise célèbre des fêtes joyeuses. L'extase commence dans la nuit du jeudi au vendredi, à des heures variables. Les trois récits consultés par le P. Leiber donnent les heures suivantes : 22 h. 45 ; 23 h. 17 ; quelques minutes avant minuit. Soudain, au cours même d'une conversation ordinaire, Thérèse se soulève un peu sur son lit et étend les bras, tandis que les yeux sont à moitié clos. L'extase du vendredi a commencé et finira le même jour vers 1 h. de l'après-midi. Elle ne sera pas ininterrompue ; elle se compose plutôt d'extases particulières dont la durée varie entre 2 et 15 minutes. Toutefois la grande vision qui a pour objet la crucifixion se prolonge plus ou moins d'une heure. D'ailleurs, le nombre d'extases n'est pas le même tous les vendredis et varie autour de cinquante.

Pendant que se déroulent ces visions, Thérèse est complètement étrangère au monde qui l'environne ; ses sens extérieurs ne fonctionnent pas. Dans les grands et petits intervalles, elle revient à elle-même, d'une manière incomplète. En tout cas, au cours de ces pauses, ses moyens de communication ne sont pas supérieurs à ceux d'un enfant de cinq ans. Elle ne peut comprendre et former immédiatement des idées simples comme celles qu'implique le mot *sœur*. Elle est incapable de compter : au lieu de 3, elle dit : un et un et un. Cependant dans l'extase elle-même, elle contemple la passion avec la clarté et la netteté de perception que possède une personne normale. Elle se retrouve, dit-elle, à Jérusalem avec la même précision qu'à Konnersreuth.

Son attention est fortement concentrée sur le Sauveur souffrant qu'elle voit du reste tel qu'il est décrit par nos gravures. Il est un vrai juif avec une corpulence assez forte. Les anges apparaissent comme une lumière. Elle voit et connaît sur les personnages, le temps et le lieu de la passion des particularités qui ne s'ex-

pliquent pas par les connaissances qu'elle a recueillies dans sa vie antérieure.

M. Wutz, professeur de théologie et spécialiste dans les sciences sémitiques, qui a étudié en détail ces extases, atteste que la malade entend les mots et les propositions en araméen, en particulier la différence des dialectes galiléen et judéen correspondant à l'origine des personnages (on sait que les Galiléens avaient un accent). Toutefois elle ne comprend pas la signification de ce qu'elle a entendu.

Thérèse participe dans son âme et dans son corps à la passion du Christ : à la flagellation, au couronnement d'épines, à la crucifixion. Les douleurs sont même plus intenses après que pendant l'extase. Celle-ci est à peine commencée que deux larges filets de sang découlent des yeux sur les joues. Vers la fin de la vision, les yeux sont entièrement englués de sang. Celui qui a vu Thérèse les jours ordinaires ou lui a parlé la reconnaît à peine, car elle donne l'impression d'une mourante.

Après les yeux, c'est la tête qui saigne. Quant aux saignements des mains et des pieds, ils n'ont pas été interrompus depuis le temps pascal de 1927.

Nous avons déjà constaté que durant ces phénomènes, la malade prend une position contraire à ses habitudes. Elle est à moitié assise sur sa couche, les bras étendus comme une orante. Vers la fin de l'extase, vers une heure, elle se laisse retomber sur le coussin comme une morte. Dans la soirée, elle revient entièrement à elle-même. Le lendemain, elle est de nouveau dans l'état antérieur à l'extase.

Un mot sur les stigmates. Les marques qui sont sur les parties supérieures des pieds et des mains sont presque entièrement circulaires et de la dimension d'une pièce de 10 centimes en nickel. Quand elles ne saignent pas, elles sont recouvertes d'une pellicule faible et rougeâtre qui donne au toucher l'impression de la gélatine fine et souple. Sur les côtés opposés des pieds et des mains, les marques sont plus petites. Ces plaies sont une cause de perpétuelle souffrance pour la jeune fille habituée pourtant à la douleur. Les traitements médicaux sont restés inutiles et n'ont fait qu'augmenter la douleur. D'autre part, ces plaies ne suppurent pas, alors que les blessures ordinaires de Thérèse ne tardent pas à suppurer. Il semble que ces stigmates traversent les pieds et les

mains ; cependant l'exploration n'a pas justifié cette supposition. Quant à la blessure du côté, elle n'est pas profonde. Elle est large d'environ trois centimètres et recouverte d'une légère croûte de sang.

La patiente doit endurer d'autres souffrances dans l'après-midi du vendredi ou un autre jour, à savoir pour l'expiation des péchés du prochain. Elles sont si nombreuses qu'elle se lamente : « Je n'en puis plus. Pourquoi dois-je toujours souffrir ? » Ceux qui ont été les témoins de cette épreuve en sont plus impressionnés que de l'extase de la passion.

D'après les renseignements recueillis par le P. Leiber et qui sont confirmés par une correspondance privée publiée par *La Croix* du 29 février 1928, les visions se sont multipliées depuis une année d'une manière extraordinaire. Thérèse Neumann contemple d'autres scènes que celles de la passion. Elle voit des événements joyeux comme la transfiguration du Christ ou des événements douloureux comme la stigmatisation de saint François d'Assise...

D'autres faits importants doivent être encore mentionnés. Des voix mystérieuses communiquent à Thérèse des inspirations. Elle sonde les cœurs et connaît des choses cachées. Elle dit à chacun ce qu'il pense entièrement dans le secret et formule des décisions sur des faits au sujet desquels personne ne lui a fourni des données. En sa présence, on ouvre une lettre et elle connaît l'auteur et le contenu de la lettre ; elle dit sans se tromper ce qu'il y a de vrai et de faux ; elle précise que l'expéditeur a déjà écrit différemment. Par le simple attouchement d'un objet, elle reconnaît que cet objet est une relique et elle sait à quel saint elle appartient. Sa prière a opéré des guérisons et la conversion tout à fait frappante d'une personne éloignée.

Le fait le plus étonnant dans cette existence étonnante est l'absence de nourriture. Le soir du jeudi saint 1922, elle a pris pour la dernière fois de la nourriture solide, d'après les renseignements recueillis par le P. Leiber. De cette date jusqu'en décembre 1926, elle n'a absorbé que du liquide, et depuis cette époque rien en dehors d'une parcelle d'hostie avec une petite cuillerée d'eau. Elle se sent, dit-elle, toujours rassasiée et n'a aucun désir de boire et de manger. Malgré ce jeûne prolongé, elle n'est ni alitée ni inactive. Elle peut marcher sur les talons et les côtés extérieurs de la plante des pieds ; elle prie, écrit des lettres, reçoit des visi-

teurs avec qui elle s'entretient, endure la passion tous les vendredis et fait souvent une tache journalière qui fatiguerait notablement une personne bien portante.

Ce qui concerne le jeune absolu a été minutieusement contrôlé par quatre sœurs Franciscaines de Mallersdorf spécialisées dans le soin des malades, pendant 15 jours, du 13 juillet 1927 au 28 du même mois. Nous citons des renseignements qu'on lit à la suite de l'ordonnance de la curie épiscopale dont il sera question plus loin. « Les sœurs prêtèrent d'abord serment, devant un commissaire épiscopal, de remplir leur tâche aussi consciencieusement que possible et de suivre les prescriptions du médecin-chef, le conseiller de santé Dr Seidl, de Waldsassen, qui leur donna d'abord, à Waldsassen même, durant deux jours, des instructions spéciales. Elles commencèrent ensuite leur service de garde à Konnersreuth par un examen minutieux de la chambre de Thérèse Neumann. Cette dernière fut surveillée constamment par deux sœurs ; elle fut pesée régulièrement ; l'eau dont elle se rinçait la bouche fut mesurée avant et après l'usage ; le sang coulant des blessures, ainsi que d'une légère entaille dans le lobe d'une oreille, fut recueilli et envoyé dans des laboratoires de l'extérieur pour savoir s'il s'agissait de sang rendu par suite de la faim. A ces précautions s'ajoutèrent encore d'autres examens chimiques. On employa ainsi plusieurs procédés, qui tous aboutirent au même résultat, à savoir qu'il n'y avait pas chez Thérèse Neumann la moindre absorption de nourriture. Entre temps, celle-ci, qui n'avait nullement maigri d'une façon sensible, n'était pas couchée continuellement sur un lit ; elle était au contraire ordinairement debout, restait dans sa chambre, allait à l'église ou dans la maison voisine[1]. Tout à fait étrange apparut encore cet autre phénomène : malgré son jeûne absolu[2], à deux pertes de poids assez appréciables suivirent chez elle deux accroissements de poids à peu près égaux à ces diminutions[3].

1. *La Documentation catholique*, 10 déc. 1927, remarque en note qu'au cours de l'été dernier, elle a aidé les maçons à construire le second étage de la maison paternelle, en portant elle-même des briques.

2. Une lettre de M. Naber, curé de Konnersreuth, en date du 13 février 1928 et publiée par *La Croix*, le 29 du même mois, atteste que « depuis septembre (1927), elle n'a pris aucune nourriture en dehors de la sainte hostie, pas même une goutte d'eau ».

3. Voici le relevé des pesées : le poids qui était de 110 livres le mercredi 13, descend à 102 le samedi 16, pour remonter à 108 le mercredi 20, redescendre à 105 le samedi 23, pour atteindre de nouveau 110 le samedi 25.

« Pendant ces quinze jours, le conseiller de santé Dr Seidl vint neuf fois à Konnersreuth, pour contrôler les faits ; deux fois il arriva à l'improviste pendant la nuit. Il amenait parfois avec lui M. le Dr Ewald, d'Erlangen, professeur (de psychiâtrie) à la Faculté[1]. »

II. *Les problèmes.* — La question de la réalité des faits qu'on vient de lire au sujet de la stigmatisée de Konnersreuth ne se pose pas, car dans leur ensemble et pour ce qui les constitue essentiellement, ils sont certains. Les récits s'accordent sur les guérisons soudaines de Thérèse Neumann, notamment de sa cécité complète, de l'appendicite aiguë, de la bronchite aiguë et grave. Même accord sur les extases, les stigmates des pieds, des mains, du côté et de la tête, sur l'abstention complète de nourriture au moins pendant 15 jours. Quant au jeûne complet depuis Noël 1926, nous n'avons pas de raisons de le contester, car nous admettons la bonne foi de Thérèse, de son entourage et de M. Naber, curé de la paroisse. Toutefois sur ce point capital dans l'affaire de Konnersreuth on désirerait des observations minutieuses comme celles qui ont eu lieu en juillet 1927. L'Eglise a raison de se montrer méfiante et d'exiger des preuves. Le cas de Madeleine de la Croix, franciscaine de Cordoue, au début du seizième siècle, porte à réfléchir (Poulain, *Les grâces d'oraison*, 3e édition, p. 311, 312). Cette religieuse inspirait une telle confiance à son entourage qu'elle fut abbesse trois fois de son monastère et qu'elle réussit pendant 38 ans à tromper sciemment les plus grands théologiens de l'Espagne, les évêques, les cardinaux, les inquisiteurs et les seigneurs de la cour, sur ses visions, ses prophéties, ses stigmates, le don de lévitation et le jeûne absolu qui aurait duré 11 ans. En réalité, cette religieuse était un monstre d'orgueil ; elle finit par tout avouer dans un grave danger de mort et fut après sa guérison enfermée dans un autre couvent de l'ordre.

Sur d'autres faits concernant la voyante de Konnersreuth, des explications complémentaires seraient nécessaires : par exemple,

D'après le P. Leiber qui paraît s'être exactement renseigné, la stigmatisée a pris durant les 15 jours 3 hosties, à l'occasion de la communion, et 3 cuillerées d'eau. Durant ce temps, elle a dormi 10 heures environ. L'évacuation liquide s'est élevée à 500 centimètres cubes environ, auxquels on ajoutera une cuillerée d'évacuation intestinale sous forme de glaires.

1. Traduit et reproduit par *la Documentation catholique*, d'après *Kiva*, 11 octobre 1927.

sur le don de découvrir les choses cachées, sur l'araméen qu'elle entendait, sur les différences dialectales de cette langue en Judée et en Galilée, à l'époque de Jésus-Christ.

En tout cas, la question de supercherie de la part de Thérèse et de son entourage ne se pose pas. Le Dr Kröner, qui est hostile au caractère surnaturel des faits, n'hésite pas à écrire : « Les détectives et les démasqueurs professionnels n'ont rien à chercher dans la maison du tailleur de Konnersreuth. » Cité par le P. Leiber.

Il faut écarter également l'hypothèse d'une intervention diabolique. Ni dans le fond des phénomènes, ni dans les circonstances, rien ne laisse soupçonner l'action de l'esprit de mensonge, d'impiété et d'impureté. Aussi bien les faits sont-ils ou naturels ou divins.

Voici maintenant les problèmes. D'abord les maladies de Thérèse étaient-elles fonctionnelles ou organiques ? Dans l'hypothèse d'un trouble fonctionnel des sens, on peut envisager une guérison naturelle produite par une forte secousse imprimée à l'âme. On sait qu'un paralytique dont l'immobilité n'était pas simulée, peut se lever soudain, s'il est mis en face d'un péril grave et qu'il trouve alors des énergies insoupçonnées. Mais nos récits ne mentionnent pas une forte émotion qui aurait ébranlé les nerfs de Thérèse Neumann. Et d'ailleurs peut-on considérer comme troubles simplement fonctionnels des écorchures profondes causées par le séjour au lit, l'appendicite aiguë, la bronchite aiguë qui met la vie en péril ? Mais aura-t-on songé à l'époque à radiographier la malade et à noter le processus de la guérison ?

Autre problème. Le phénomène de l'extase et la stigmatisation ont-ils leur explication dans l'hystérie ou l'autosuggestion ? Les avis sont partagés. Des théologiens catholiques, comme l'abbé Wurderle, et des médecins parmi lesquels nous citons le Dr J. Kottmaier et Kröner, croient que l'autosuggestion rend compte de ces phénomènes. Le Dr Kottmaier, cité par la *Documentation catholique*, a écrit dans la *Schönere Zukunft* du 18 septembre 1927 : « Quant aux stigmates, tout ce que nous savons, c'est que sous l'influence de suggestions de l'hypnose et, davantage encore, de l'autosuggestion, il peut se développer des altérations matérielles des cellules somatiques, altérations qui, dans des circonstances rares, il est vrai, se sont traduites par des hémorragies de la peau et des muqueuses. Dès lors il n'y a aucune raison sérieuse de penser

que les plaies du stigmatisé puissent avoir, en fin de compte, une autre origine que le désir intense de voir se réaliser sur son propre corps les souffrances du Sauveur, souffrances dont le stigmatisé contemple le tableau dans ses extases... De quelle intensité s'unissent les vies de l'âme et du corps, nous en avons un exemple banal dans la guérison purement subjective des *nœvi* (taches de sang, grains de beauté). Uniquement par la foi suggestive en l'action d'une injection qui, en réalité, n'est que de l'eau distillée — ce qu'ignore le sujet —, on est arrivé à faire disparaître des taches en un temps fixé d'avance... En présence de ce fait ignoré jusqu'ici, mais démontré par les observations scientifiques les plus récentes, nous sommes pour l'instant quelque peu désemparés quand il s'agit de l'expliquer... Avec de bonnes raisons médicales à l'appui, nous pouvons concevoir que le jeu des nerfs des vaisseaux entraîne un afflux plus intense du sang en des régions déterminées du corps, en même temps que le reflux du sang est tellement entravé qu'il en résulte des ruptures vasculaires et des épanchements sanguins ; nous pouvons aussi nous imaginer que la répétition continuelle de pareils processus conduise finalement à des altérations profondes des tissus. »

Et cependant l'état physique et moral de Thérèse Neumann ne permet pas de la traiter comme hystérique. Son système nerveux est normal et ne porte pas traces d'altérations. Mais ce qui est plus caractéristique, c'est qu'elle ne voudrait pas être affligée de ces stigmates et que les stigmates eux-mêmes ne rentrent pas dans la catégorie des plaies ordinaires : on se rappelle qu'ils ne suppurent pas et qu'ils sont rebelles à tout traitement médical.

Le problème au sujet de l'araméen que Thérèse cite, est plus grave. Ce fait ne s'explique pas par l'autosuggestion. Des régions profondes du subconscient ne peuvent sortir que des idées et des mots qui préalablement y avaient été emmagasinés. Et cependant le professeur Wutz dit avoir entendu de la bouche de la voyante des termes, par exemple un gros mot des soldats dans la scène du couronnement d'épines, qu'il ne connaissait pas et dont des recherches ultérieures lui ont montré l'exactitude.

L'absence totale de nourriture pose un problème plus délicat. Est-il conforme aux lois de la nature qu'une personne vive des mois et des mois sans prendre aucune nourriture solide ou liquide ? Et pour ne parler que des 15 jours sur lesquels il y a des observa-

tions précises, les lois de la nature permettent-elles de supposer qu'une personne puisse vaquer à ses occupations, souffrir tous les vendredis la passion du Christ avec les détails qu'on sait, qu'elle puisse supporter la privation de sommeil, qu'elle ait des évacuations liquides, qu'elle garde le même poids, et cependant qu'elle ne répare pas les forces corporelles, en absorbant au moins quelque nourriture liquide? Ici nous sommes enfermés dans ce dilemme : ou bien l'enquête des sœurs garde-malades a des lacunes ou les faits restent inexplicables naturellement.

De tels problèmes sont difficiles à résoudre et exigeront un travail vaste et approfondi. Il s'agit, en effet, de faits qui sont pour une partie entièrement nouveaux. La solution peut d'ailleurs être complexe, c'est-à-dire que des particularités peuvent avoir une explication naturelle et que d'autres ont une cause surnaturelle et divine.

Quant à nous, nous nous garderons de conclure. En 1927, les évêques de Bavière réunis en conférence à Freising ont prié « très instamment de ne pas porter de jugement définitif sur les événements de Konnersreuth, jusqu'à ce que l'autorité ecclésiastique elle-même ait formulé une décision à ce sujet et de s'abstenir de toute visite là-bas, comme l'évêque compétent l'a demandé dès le début ».

Nous attendrons ce jugement avec patience et confiance. Les juges ont en main tout le dossier de l'affaire ; ils connaissent les interprétations diverses proposées par les théologiens et les médecins et pourront ordonner toutes enquêtes supplémentaires qu'on estimera utiles. Si les faits sont reconnus surnaturels et divins, nous y verrons une nouvelle invitation providentielle à étudier et à méditer la passion du Christ. S'ils sont naturels, les annales de la médecine se seront enrichies d'un cas nouveau et extrêmement curieux.

A. Bertrand.

CONTRE-OFFENSIVE CATHOLIQUE

Il y a un peu plus d'un an, dans une chronique d'apologétique, signalant aux lecteurs de la Revue deux collections religieuses lancées par les adversaires de nos croyances, le collection « *Christianisme* »[1] et la collection « *Les Maîtres de la pensée anti-chrétienne* »[2], je constatais : « Nous assistons ainsi actuellement à une nouvelle concentration des forces anti-chrétiennes contre le catholicisme[3]. » Je pouvais d'ailleurs ajouter : « Pour faire face aux attaques présentes contre le christianisme, nous sommes armés. Cette fois les apologistes catholiques ne sont pas pris au dépourvu. Notre arsenal apologétique commence à être assez bien monté. En exégèse, en histoire des origines chrétiennes, en philosophie, des travaux de haute valeur scientifique ont été exécutés par des catholiques, depuis un certain nombre d'années. Sur la plupart des points mis en question par les volumes des récentes collections anti-chrétiennes, les réponses sont prêtes par avance[3]. » Pourtant j'étais forcé de conclure : « Seulement elles sont contenues le plus souvent en de gros volumes qui ne peuvent atteindre les mêmes milieux. Ce qui est à faire surtout, c'est de les monnayer pour le grand public, en collections aussi simples, aussi peu volumineuses que celles de nos adversaires et lancées avec le même sens de la publicité. »[4]

Si évident et si vivement senti était ce besoin que je me trouvais en quelque sorte exaucé d'avance. Les bons ouvriers étaient déjà à l'œuvre, comme tout le monde peut en juger aujourd'hui. Depuis plusieurs mois, en effet, les volumes succèdent aux volumes. J'en ai déjà une dizaine sous les yeux. C'est pourquoi il me semble opportun d'attirer l'attention des lecteurs de la *Revue Apologétique*, non sur tel ou tel d'entre eux, mais sur l'ensemble de la contre-offensive catholique dont ils sont à la fois le témoignage et l'instrument.

***

1. La première collection, *la Vie chrétienne*[5], dirigée par M.

1. Dirigée par P. L. Couchoud, chez Rieder.
2. Dirigée par Louis Rougier, aux Éditions du Siècle.
3. *Revue Apologétique*, 15 décembre 1926, p. 295.
4. *Revue Apologétique*, 15 déc. 1926, p. 296.
5. Volumes in-12 de 250 à 300 pages, à 12 francs, chez Bernard Grasset.

Maurice Brillant, au nom d'un groupe d'écrivains catholiques[1], voudrait atteindre non seulement le public catholique, « mais surtout un public plus vaste, public important à conquérir et qu'ordinairement les publications catholiques atteignent assez difficilement. » De là le choix de l'éditeur qui n'est pas spécialisé dans les questions religieuses, celui du format qui est le format ordinaire des romans, l'autorisation obtenue de ne pas mentionner l'*imprimatur* sur le volume lui-même, la publication prévue dans la collection d'une traduction d'un ouvrage de M. A. von Harnack, le célèbre historien protestant de l'université de Berlin[2]. Les principales questions religieuses y trouveront leur place, mais abordées de préférence par le côté historique qui semble avoir actuellement plus qu'une autre la faveur du grand public.

Le Scandale de Jésus, du R.P. Allo, premier volume de la collection, a été lancé avec une science vraiment exceptionnelle de la publicité. Deux autres ont suivi jusqu'ici : *La Vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*, du R. P. Lebreton, et *l'Union des Eglises*, de M. l'abbé Journet. Parmi les volumes à paraître, on cite notamment : Mgr Batiffol, *Les Origines de la Papauté ;* M. Maurice Brillant. *Où en est le problème des origines chrétiennes.*

II. D'une conception légèrement différente est la « *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* » éditée par la librairie Bloud et Gay[3]. Sans s'interdire la pénétration des milieux incroyants, elle s'adresse plus directement au public catholique, où l'on ne constate que trop d'ignorance religieuse[4]. Son programme est plus développé et plus compréhensif que celui de la précédente. Il comportera :

> « I. *Histoire du christianisme :* la révélation, l'histoire de l'Eglise, les littératures chrétiennes, l'histoire de la spiritualité, les ordres religieux, l'art chrétien.

1. Le Groupe A.C.I.D. (Association catholique d'information et de documentation) qui comprend notamment MM. Gaston Baty, Maurice Brillant, Jean des Cognets, Bernard Fay, professeur à l'Université de Clermont, François Fosca, Robert Garric, directeur de la *Revue des Jeunes*, Jacques Maritain, Martial Massiani, Louis Massignon, professeur au Collège de France, Henri Massis, comte Blaise de Montesquieu, Roland Manuel, Comte de Voguë.
2. *Les lettres de Saint Paul et les autres collections de lettres chrétiennes avant Constantin* (Traduction de M. Brillant. Introduction de Mgr. Battifol).
3. Elégants petits volumes de 200 à 250 pages, à 10 francs.
4. Ceci n'est qu'une nuance qu'il ne faudrait pas exagérer. En fait quelle que puisse être la différence d'orientation générale des deux collections, bien des volumes sans doute seront équivalents.

« II. *L'Eglise d'aujourd'hui* · philosophie et apologétique, dogme, morale, droit canon, liturgie, vie active de l'Eglise, le christianisme dans le monde. »

Coup sur coup ont paru : *Saint Paul, apôtre des gentils*, par M. l'abbé A. Tricot ; *Baptême et confirmation*, par le R. P. A. d'Alès; *La Foi et sa justification rationnelle*, par M. l'abbé Gabriel Brunhes; *Littérature grecque chrétienne* par M. l'abbé G. Bardy ; *Fondements de la morale*, par M. l'abbé Edouard Thamiry ; *les Compagnies de prêtres du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle*, par M. le chanoine P. Pisani. Nous aurons bientôt : *Les grandes thèses thomistes* du R. P. Sertillanges ; *La littérature religieuse en France* de M. l'abbé J. Calvet; *Les Missions* de M. G. Goyau ; *la Spiritualité Moderne*, de M. l'abbé H. Bremond, etc., etc. C'est, on le voit, toute une encyclopédie religieuse d'une haute tenue scientifique qui nous est ainsi offerte à la cadence de deux volumes par mois.

III. Un secteur du front de bataille apologétique qui n'est pas directement couvert par les deux collections précédentes est constitué par les questions scientifiques. Si indirects que soient les rapports de la Science et de la Foi, si peu justifié que se révèle leur opposition, si démodé que paraisse le scientisme, ces questions demeurent pour des millions d'hommes le grand obstacle à la foi[1]. Les publications scientifiques qui s'inspirent de l'évolutionisme naturaliste et qui, par là, minent nos croyances sont aujourd'hui, hélas ! les plus nombreuses. Il n'existait encore aucune collection catholique pouvant s'opposer à la « *Bibliothèque de philosophie scientifique* » éditée par la librairie Flammarion[2], pour ne citer que la plus connue. M. Beauchesne a entrepris de nous donner ce qui nous manquait. La collection « *Science et philosophie* »[3], dirigée par M. Henri Colin, professeur à l'Institut catholique de Paris, a pour but « de vulgariser les saines données de la science et de mettre en évidence les conclusions générales qui en découlent ».

Deux volumes ont paru jusqu'ici : *De la Matière à la Vie*, par Henri Colin[4], *Le temps, l'espace, la relativité*, par André Metz. D'autres volumes sont prévus, notamment : *Le génie des espèces*,

1. Cf. *Revue Apologétique*, 1^er^ décembre 1926, p. 297.
2. Dirigée par M. Gustave Le Bon.
3. Volumes in-12 de 350 pages environ.
4. Cf. *Revue Apologétique*, décembre 1927, p. 739.

par le P. de Sinéty ; *L'humanité préhistorique*, par M. Bouyssonie ; *La structure de la matière*, par M. Alleaume.

La meilleure manière de combattre un mauvais livre est souvent de le remplacer, plus encore que de le réfuter directement. Eviter la polémique, mais à un exposé tendancieux substituer un exposé plus objectif, telle est la tactique de la collection.

* * *

Ce n'est pas ici le lieu de présenter et d'apprécier chacun des volumes de ces trois collections. Les lecteurs de la Revue en trouveront les comptes rendus individuels répartis, selon les sujets, entre les diverses chroniques, mais ce que je voudrais souligner ici, c'est l'attitude qui s'impose aux catholiques vis-à-vis de l'effort que je viens de signaler.

Il s'est trouvé cette fois, grâce à Dieu, non seulement des savants et des écrivains pour rédiger les études dont nous avions besoin, mais encore des éditeurs pour tenter le risque d'une grande entreprise. Les soutenir est presque un devoir. Acheter les volumes, s'en servir, les prêter, en parler autour de soi, comme on parle du dernier roman paru, afin de créer en leur faveur une atmosphère de curiosité salutaire, c'est presque une consigne que la *Revue Apologétique* voudrait passer à ses lecteurs qui s'intéressent à l'apostolat intellectuel, le premier de tous, écrirait, je crois, sans hésiter saint Paul.

Ils peuvent même le faire avec une certaine fierté. Il est des cas trop nombreux où au journal, à la revue, au livre, antichrétiens, mais possédant des qualités humaines indiscutables, nous n'avons comme instrument de propagande que des journaux , des revues, des livres « bien pensants », mais dont la présentation est des plus médiocre. Dans le cas présent, ce n'est pas seulement par leur orthodoxie, mais aussi par leur probité scientifique que ces collections l'emportent dans l'ensemble sur celles de nos adversaires. Les volumes nouveaux qui continuent à s'ajouter à la collection « christianisme » sont loin d'ajouter tous à son renom. De certaines de ses publications exégétiques, par exemple, la *Revue Biblique* a pu dire que c'était de la « prestidigitation pour éblouir les badauds ». La fierté aussi est une vertu chrétienne, et saint Paul n'a pas

craint parfois de redresser la tête et de dire leur fait à ceux qui le méritaient. Certaine affectation anti-religieuse semble perdre d'ailleurs la faveur du public. M. Rougier a dû baisser le ton de la collection qu'il dirige. Au titre agressif : « *Les Maîtres de la pensée anti-chrétienne* », on a substitué celui, assez neutre, de « *Christianisme et civilisation* ». Cela porte à croire que le premier nuisait au succès de librairie. Il n'est pas défendu de voir dans ce fait un symbole précurseur de la réconciliation de la pensée moderne et de la vérité chrétienne, à la condition toutefois d'y travailler soi-même de toute son âme.

BRUNO DE SOLAGES.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

Sommaire. — Un nouveau manuel de patrologie. — Les colonies étrangères à Rome. — L'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne. — Origène. — Saint Athanase. — Saint Phébade d'Agen. — Saint Jérôme. — Maximin l'Arien. — Saint Augustin. — A travers la poésie chrétienne. — Saint Grégoire le Grand. — Histoire de l'Eglise ancienne.

I. — Le R. Père Cayré, des Augustins de l'Assomption, est professeur de Patrologie au scolasticat de Louvain. Au cours de son enseignement, il s'est rendu compte qu'aucun des manuels existants ne semblait correspondre d'une manière exacte aux besoins des séminaristes et des jeunes prêtres, et il a entrepris de combler ce qu'il considérait comme une véritable lacune. Ce n'est pas, faut-il le dire, que nous manquions en France de bons manuels : le nom de M. Tixeront, pour ne citer que lui, est dans toutes les mémoires, comme ses livres sont dans toutes les mains. Mais ces livres sont peut-être trop bons ; ils disent trop de choses, donnent des détails dont les débutants n'ont pas besoin ; et surtout, ils séparent ce qui pourrait être uni, l'histoire des dogmes et l'histoire littéraire : l'étudiant a besoin d'un premier ouvrage pour savoir ce qu'ont écrit les grands docteurs de l'Eglise ancienne, et d'un second pour apprendre ce qu'ils ont pensé.

Le P. Cayré a voulu remédier à ces inconvénients, en rédigeant à son tour un *Manuel de Patrologie*, dont le tome I vient de paraître, et dans lequel il donne à la fois une histoire de la littérature chrétienne, une histoire des dogmes et une histoire de la spiritualité. Son manuel s'adresse avant tout à des séminaristes ; il est fait pour l'usage des classes, et l'on s'en aperçoit aussitôt qu'on l'ouvre. Les divisions multipliées, l'emploi de caractères différents selon qu'il s'agit de questions importantes ou de problèmes secondaires, les

moindres détails révèlent l'œuvre d'un professeur attentif aux besoins précis de ses élèves et soucieux de les satisfaire.

Il ne faudrait donc pas, pour être juste, comparer le livre de C. aux immenses répertoires de Bardenhewer et de Harnack, ou même à l'Histoire de la Littérature latine chrétienne de P. de Labriolle. L'auteur se préoccupe beaucoup moins d'être complet que d'être utile. Tandis que les auteurs importants obtiennent de longues notices, et que leurs principaux ouvrages sont entièrement analysés, les écrivains secondaires sont traités plus rapidement, et quelques lignes suffisent en général pour les caractériser. Saint Augustin, comme de juste, obtient la part du lion : cent pages lui sont consacrées, sans que l'on songe à s'en plaindre. Mais les Pères Cappadociens semblent réduits à la portion congrue, et l'on s'étonne de voir Cassien obtenir une notice aussi longue que saint Grégoire de Nazianze. Les livres anonymes ou apocryphes sont d'ordinaire expédiés de manière assez brève, et l'on a parfois l'impression que quelques-uns d'entre eux mériteraient un meilleur traitement.

Mais C. va à l'essentiel ; et il est vrai que ce sont les grands docteurs qui doivent être connus avant tout. Son érudition est de très bon aloi. Il connaît et il cite les meilleurs parmi les ouvrages récents et parmi les derniers articles de revue ; si ses bibliographies mentionnent surtout les travaux de langue française dus à des historiens catholiques, il n'ignore pas les étrangers ; il les mentionne à défaut d'autres ouvriers, mais il ne craint pas de faire, lorsqu'il y a lieu, toutes les réserves nécessaires sur leur cas. Lorsqu'il accepte les conclusions des critiques autorisés, par exemple sur l'origine messalienne des homélies attribuées à Macaire d'Alexandrie, sur la non authenticité du IV[e] Discours contre les Ariens, publié sous le nom de saint Athanase, il le fait toujours à bon escient, et sans se laisser entraîner par des partis pris, ou retenir par des préjugés[2].

1. F. Cayré A. A., *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*. Tome I : livres 1 et 2 ; pet. in-8 de XXIV-740 pp., Paris, Tournai et Rome, Société de Saint-Jean l'Evangéliste, 1927.

2. A propos d'Eusèbe d'Emèse, C. écrit qu'il ne reste rien de ses homélies (p. 306). Dom Wilmart a retrouvé la traduction latine de plusieurs d'entre elles dans un manuscrit de Troyes. Sur Lucien d'Antioche, C. affirme qu'il fut un chaud partisan de Paul de Samorate (p. 269 et s.) : c'est peu vraisemblable, et il oublie de mentionner le discours apologétique conservé par Rufin. Pour la littérature syriaque chrétienne, il fallait au moins mentionner l'ouvrage capital de A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922 (cf. p. 364). Le *De Virginitate* attribué à saint Athanase, est probablement apocryphe bien que C. soit disposé à en admettre l'authenticité (p. 337) ; cf

Ses appréciations sur la doctrine des Pères sont mesurées et justes dans l'ensemble. Il écrit par exemple à propos d'Hermas : « Nous croyons que l'on n'a pas assez tenu compte de l'absence totale de culture philosophique et même littéraire chez Hermas. Il passe sans lien d'une image à une autre et il est dangereux de vouloir étayer une doctrine sur un symbolisme aussi incohérent que le sien ou sur l'emploi d'un article grec. Les similitudes, la V^e^ surtout, sur lesquelles portent les critiques, peuvent bien exprimer la vraie pensée d'Hermas sur le sujet directement proposé, et non à d'autres points de vue que l'auteur a examinés de moins près. L'Eglise ancienne en tout cas ne les a pas comprises ainsi » (p. 92). Il parle avec la même sagesse des apologistes : « Leur langue théologique est encore imparfaite, et il ne faut pas trop presser certaines formules ; mais leur doctrine est bien orthodoxe, et l'on s'est un peu hâté d'en faire des précurseurs d'Arius (p. 104). » Quelquefois cependant, on s'étonne de ne pas trouver plus de clarté dans certains jugements : impossible de savoir entre autres ce que pense C. de la nature de la pénitence chez Hermas.

La partie la plus neuve du manuel de C. est assurément celle qui est consacrée à l'étude de la théologie mystique des Pères. Il va sans dire que les travaux de M. Pourrat sont plusieurs fois cités à ce sujet. Mais l'auteur a lu et étudié lui-même les textes originaux ; il en connaît par expérience la richesse spirituelle, et il tient à faire profiter ses lecteurs de ses découvertes fécondes. En mettant en relief la place que peuvent tenir les Pères dans la vie intérieure des séminaristes et des prêtres d'aujourd'hui, il a rendu le plus grand de tous les services, car il a fait voir que les Pères ne sont pas pour nous des étrangers lointains, capables tout au plus d'intéresser les érudits, mais qu'ils restent pour tous des maîtres d'action personnelle et des guides pour la conduite de la vie. Certains ne manqueront pas de trouver trop longs quelques-uns de ses développements à ce sujet. La plupart s'en féliciteront, et ils auront raison.

Ce n'est pas à dire que l'ouvrage de C. soit absolument parfait : il pourra être amélioré dans les éditions nouvelles qui ne tarderont guère. Ceux qui ont cessé d'être étudiants lui reprocheront peut-être sa forme didactique, ses divisions, et une sécheresse

infra, p. 735. Sur Diodore de Tarse, il fallait citer l'étude de J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* (p. 441). Il serait trop facile de multiplier des remarques de détail.

d'exposition que requerrait le genre. C. n'a pas écrit pour eux. Les jeunes qu'il s'est proposé d'initier à la connaissance de l'antiquité chrétienne le remercieront au contraire d'avoir mis tant de choses dans son livre[1]. Ils s'en serviront comme d'un guide prudent et sûr.

II. — L'étude que M. G. La Piana vient de consacrer aux *Groupes étrangers à Rome pendant les premiers siècles de l'empire*[2] est une sorte d'introduction à l'histoire de l'Eglise romaine, et l'auteur qui a déjà publié d'importants travaux sur le problème de l'Eglise latine à Rome[3] et sur l'Eglise romaine à la fin du second siècle[4] se propose sans aucun doute d'écrire un jour cette histoire. Il se contente aujourd'hui de donner un tableau d'ensemble de la colonisation étrangère à Rome, aux premiers siècles chrétiens, « en s'occupant spécialement des groupes et des aspects qui offrent des analogies intéressantes avec les développements certains de la vie et de l'organisation de la communauté chrétienne de Rome pendant ces mêmes siècles » (p. 186-187).

Ce tableau est remarquablement intéressant. Le sommaire suffit à en montrer la portée : I. Immigration étrangère à Rome ; la topographie de Rome et les groupes étrangers ; l'Aventin ; autres quartiers ; II. Les étrangers dans le milieu romain : associations privées et clubs dans l'ancienne Rome ; III. Les *stationes* à Rome ; associations professionnelles d'étrangers ; associations funéraires ; IV. Les religions des groupes étrangers à Rome. Rome le nouveau centre religieux de l'ancien monde ; V. Nationalisme et universalisme dans les religions des mystères à Rome ; religions étrangères et religion d'état ; le processus de la romanisation des cultes ; VII. Les Juifs à Rome ; quartiers juifs, synagogues et cimetières ; VII. Les privilèges des Juifs et les cultes officiels ; prosélytisme juif à Rome. — Conclusion.

C'est ainsi toute la vie des groupes étrangers à Rome qu'étudie M. La Piana. Ces groupes ont exercé la plus grande influence dans

1. Les tables sont particulièrement soignées. Il faut surtout louer la table doctrinale (p. 704-725) ; très riche, très judicieusement divisée, et qui rendra les plus grands services aux théologiens.

2. G. La Piana, *Foreign group in Rome during the first centuries of the Empire* (The Harvard theological Review, Octobre 1927, p. 183-403) ; Cambridge Mass., Harvard University Press, 1927.

3. G. La Piana, *Il problema della chiesa latina in Roma*, Rome, 1922.

4. G. La Piana, *The roman church at the end of the second century*, dans *The Harvard theological Review*, juillet 1925, p. 201-277.

l'Eglise romaine, où, nous le savons, l'élément latin n'a commencé à prendre la prépondérance qu'à la fin du second siècle, sous le pontificat de saint Victor, et où, pendant la première partie du IIIe siècle, les Grecs ont encore pu être représentés par une personnalité de la valeur de saint Hippolyte. Durant tout le premier et le second siècle, Asiates, Grecs, Syriens, Egyptiens, Juifs ont afflué à Rome et ont contribué à y former la communauté chrétienne ; des maîtres comme le Palestinien Justin et l'Assyrien Tatien y ont enseigné longuement ; l'Eglise a dû lutter contre les hérésies des Egyptiens Valentin et Basilide, du Pontique Marcion, de l'Asiate Noët. On comprend sans peine l'importance que présente pour l'historien des origines chrétiennes la connaissance des colonies étrangères à Rome et leurs coutumes.

Les conclusions de M. La Piana appelleraient, il est vrai, de sérieuses réserves. Elles regardent le succès du christianisme à la fois comme le résultat de l'activité créatrice de l'ancien monde romain, et comme la victoire de la mentalité des classes inférieures. En tant que mystique, le christianisme représenterait les tendances de ces classes inférieures vers la liberté et le salut ; mais, parce que, de très bonne heure, il aurait superposé une théologie à sa mystique, il cristalliserait en même temps les tendances de la civilisation gréco-romaine pour les continuer (p. 399-400). Peut-être l'auteur espère-t-il démontrer pleinement ces thèses lorsqu'il écrira l'histoire attendue de l'Eglise romaine. Il se contente aujourd'hui de les énoncer, et nous n'avons pas à les discuter davantage. Le corps de l'ouvrage, beaucoup plus objectif, construit surtout à l'aide de textes épigraphiques, est plein d'enseignements précieux : ce sont ces données positives qu'il faut remercier M. La Piana d'avoir mises à la disposition des historiens, en en montrant l'importance pour l'étude de l'Eglise romaine.

III. — Le beau sujet de travail qu'a découvert M. Paul Chappuis ! *L'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive* est indéniable[1]. Avant la résurrection du platonisme, le stoïcisme était la philosophie en vogue dans le monde romain, et ceux-là mêmes qui n'adhéraient pas à la secte en subissaient presque for-

1. Paul G. Chappuis, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive ;* in-8 de VIII-248 pp. Paris, Fischbacher, et Genève, Société Générale d'Imprimerie, 1926.

cément l'action. Les Pères de l'Eglise connurent la doctrine du Portique ; quelques-uns d'entre eux, comme Justin, ne craignirent pas de faire l'éloge de quelques-uns de ses maîtres ; d'autres en employèrent le vocabulaire ou s'inspirèrent de quelques-unes de ses théories : s'il y a des différences sensibles entre l'apathie telle que la prêche Clément d'Alexandrie, et l'apathie que les stoïciens proposent à leurs disciples comme un idéal à poursuivre, on ne saurait guère nier que Clément a emprunté au Portique le principe de son enseignement ; d'autres encore suivent avec ardeur les règles de la logique stoïcienne, et l'affaire de Paul de Samosate entre autres met en conflit deux écoles et deux méthodes de raisonnement, celle d'Aristote et celle des stoïciens. Il serait facile de multiplier les exemples.

Il est évident d'ailleurs que pour bien traiter un pareil sujet, il faut avant tout bien connaître la doctrine du Portique d'une part et les œuvres des plus anciens écrivains chrétiens de l'autre. Une telle connaissance n'est pas impossible à acquérir, mais elle est indispensable, et l'on ne saurait la remplacer par l'étude de quelques ouvrages fragmentaires, bons tout au plus à renseigner sur tel ou tel aspect du problème. Il faut ensuite dominer sa matière et l'ordonner suivant un plan d'ensemble, de manière à bien montrer comment, suivant les circonstances, se fait sentir l'influence du stoïcisme, tantôt influence directe, avouée, reconnue, comme celle qu'accepte saint Justin après l'avènement de Marc-Aurèle, ou que subit Clément d'Alexandrie en s'inspirant des préceptes de Musonius, tantôt influence inconsciente, due au milieu contemporain, où tout le monde accepte certaines opinions d'origine stoïcienne, comme la croyance que tout l'univers a été créé par l'homme, ou la pensée que le monde est dirigé par une Providence.

Il est grand dommage que M. Chappuis n'ait pas été suffisamment préparé à l'œuvre qu'il a tenté de réaliser. Il connaît mal les écrivains chrétiens, et semble-t-il, plus mal encore ceux qui ont parlé d'eux. Sa bibliographie, bien qu'elle couvre neuf pages, ne saurait faire illusion, et l'on y trouve cités pêle-mêle les livres ou les articles les plus étrangers à la question, tandis que des œuvres essentielles y sont omises : à quoi bon par exemple rappeler toujours la vieille histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie de Vacherot, et que vient faire ici la petite histoire de la littérature latine chrétienne de Monceaux ? Dans l'index des principales cita-

tions, le nom d'Origène ne figure même pas[1], et Clément d'Alexandrie ne paraît qu'à trois reprises ; Clément de Rome est oublié, bien qu'on y ait relevé d'incontestables réminiscences stoïciennes, Arnobe n'obtient qu'une rapide mention, et ainsi de suite.

La composition de l'ouvrage de C. est déconcertante. L'ordre suivi est celui de la logique, non celui de la chronologie : on peut discuter cette manière de faire ; mais si l'on veut étudier l'un après l'autre les différents problèmes, il importe d'organiser sa matière pour n'avoir pas sans cesse à revenir en arrière. Deux grandes parties sont marquées dans le corps du livre : la première s'occupe de la métaphysique (ou mieux de la physique) stoïcienne, l'autre de la morale. A l'intérieur de chacune d'elles, c'est le chaos. Le chapitre III intitulé *Le Saint Esprit et l'âme du monde* s'achève par un appendice sur Virgile et l'âme du monde ; dans le chapitre IV sur le Verbe, Paul de Samosate et le monarchianisme sont étudiés avant le modalisme, et Arius figure sous la rubrique du modalisme. Ailleurs, après avoir écrit : « C'est bien encore l'idée que nous retrouvons chez Jérôme et saint Augustin ». C. ajoute : « Plus tard encore, Eusèbe, dans sa Préparation Evangélique » (p. 111). Impossible de comprendre une telle chronologie.

La même insouciance se révèle à l'égard de l'orthographe des noms propres. C. écrit Paul de Samosathe (p. 96), Grégoire de Naziance (p. 143), saint Jean Chrysosthome (p. 104), Félix Minitius (p. 40) ; il parle d'une lettre de saint Jérôme à Eustache (p. 143, n. 6). Il est vrai qu'il parle aussi du syncrétysme (p. 47) et de Maxime Madaure (p. 199, n. 1). Les fautes d'impression sont excusables ; et l'on sait qu'il est à peu près impossible de les éviter complètement. Mais il y a des bornes qu'on n'a guère le droit de dépasser, ou même d'atteindre.

Tout n'est pas à dédaigner d'ailleurs dans le livre de C. On dirait volontiers que certains morceaux en sont bons. On y trouve rassemblés beaucoup de textes intéressants, beaucoup de citations utiles, et l'auteur est loin de manquer de valeur. Sa conclusion sur l'originalité foncière du christianisme est intéressante, bien que certaines formules doivent en être contestées. Ses remarques sur la synthèse de l'optimisme et du pessimisme (p. 199 et suiv.) méritent de retenir l'attention ; et tout le long de l'ouvrage, il y a des

1. Origène est d'ailleurs cité dans le corps de l'ouvrage, p. 95-96, à propos du Logos ; p. 172, à propos du cosmopolitisme. Mais cela ne mène pas très loin, et il y aurait eu bien des choses à ajouter.

réflexions à noter, des rapprochements à retenir. Mais, encore une fois, ce ne sont que des morceaux, et nous attendons encore le travail que C. aurait pu faire, qu'il n'a pas fait, sur les rapports entre le stoïcisme et la pensée chrétienne.

Il est entendu que rien n'est plus difficile à faire que de pareils travaux, et que les problèmes d'influence exercée ou subie sont d'autant plus délicats à traiter que souvent il s'agit d'influences inconscientes, transmises par le milieu, et si générales qu'on ne sait guère en préciser le sens. Ces travaux n'en sont pas moins indispensables. Ils doivent en définitive mettre en relief la grande nouvauté du christianisme et montrer en même temps comment les docteurs chrétiens ont profité des philosophies humaines pour enseigner au monde la parole divine. Qui ne comprendrait l'importance de pareilles études ?

IV. — M. E. de Faye a entrepris de nous donner une étude complète d'Origène, de sa vie, de son œuvre et de sa pensée. Déjà on a rendu compte ici-même du premier volume de ce grand ouvrage[1]. Un second volume vient de paraître[2], et le troisième est, assure-t-on sous presse. Les nombreuses années que M. de Faye a consacrées à l'histoire d'Origène au cours de son enseignement à l'Ecole des Hautes Etudes nous autorisaient à espérer une œuvre de toute première valeur, capable de remplacer le consciencieux et solide travail de G. Denis[3]. Mieux vaut avouer tout de suite et sans ambages que cet espoir a, jusqu'ici du moins, été déçu.

M. de Faye sait beaucoup de choses sans doute, mais il a des partis pris, qui l'empêchent de juger en toute sérénité. L'une des idées auxquelles il tient le plus, c'est que les traductions de Rufin ne valent rien, et qu'on ne peut se fier à elles pour connaître la véritable pensée d'Origène (cf. ici, p. 219, 220-221, 229). Il est sûr que les traductions ne sont pas parfaites, et je l'ai moi-même reconnu dans un petit livre auquel je m'excuse de faire allusion[4]. Mais elles valent mieux que la réputation que leur donne M. de Faye ; et si défectueuses qu'elles soient, elles restent en bien des

1. E. de Faye, *Origène, sa vie, ses œuvres, sa pensée*, tome I, Paris, 1924 ; cf. R. A., t. XXXIX, p. 104-107.
2. E. E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée* ; tome II. L'ambiance philosophique ; in-8 de IV-248 pp. Paris, E. Leroux, 1927.
3. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884.
4. G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte grec et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923.

cas notre unique source d'information : si nous ne pouvons pas nous en servir, autant déclarer tout de suite qu'il est inutile de chercher à connaître la vraie pensée d'Origène.

Une autre idée chère à M. de Faye, c'est que si Origène est profondément chrétien, il est fort peu catholique. Déjà l'historien avait cherché à mettre Clément hors de l'Eglise ; il renouvelle cette tentative à propos d'Origène, dût-il pour cela ne tenir aucun compte des textes où le grand Alexandrin affirme son attachement à la règle de foi traditionnelle. Il est assuré que les audaces théologiques d'Origène nous étonnent quelquefois, mais il ne l'est pas moins que toute sa vie et tous ses écrits constituent de splendides témoignages de son catholicisme. Tous les raisonnements du monde se briseront ici contre les faits.

M. de Faye croit qu'Origène dépend en grande partie de la philosophie grecque, dans laquelle il a été élevé : c'est même à la démonstration de cette idée qu'il consacre tout son second volume, intitulé *l'ambiance philosophique ;* et il déclare : « On ne peut se rendre compte de l'emprise de la philosophie sur la mentalité même d'Origène que si, pendant qu'on étudie celui-ci, l'on a constamment devant l'esprit, non pas seulement une série de doctrines abstraites, issues des écoles de ce temps, mais la vivante pensée des platoniciens, des stoïciens, des péripatéticiens, des pythagoriciens qu'Origène a entendus et étudiés (p. 8) ».

Après cela, on attendait une étude des sources d'Origène, et l'on pouvait croire que l'historien rechercherait dans les œuvres du docteur chrétien les traces des livres qu'il a cités, des auteurs qu'il a lus, des doctrines dont il a subi l'influence. L'étude serait minutieuse peut-être, mais elle serait fructueuse, car on serait à même d'apprécier le rôle exercé sur lui par les penseurs de Grèce. A tout le moins, on pouvait espérer une vue d'ensemble sur le milieu philosophique d'Origène : que pensait-on, qu'enseignait-on à Alexandrie pendant la première moitié du III^e^ siècle ? Mais nous n'avons ici ni l'une ni l'autre de ces études. A leur place, nous trouvons une histoire de la philosophie grecque, de Pyrrhon à Plotin ; tour à tour, la Nouvelle Académie ; les sceptiques, Epictète, Plutarque, Dion de Pruse, Maxime de Tyr, Lucien de Samosate, Celse, Apollonius de Tyane, Numénius, défilent sous nos yeux, et nous nous demandons pourquoi, car il n'est pour ainsi dire jamais question d'Origène, dans ces pages, sinon pour affirmer péremptoi-

rement, dans un refrain, qu'il est nécessaire de connaître celui-ci ou celui-là pour comprendre le maître chrétien. La moindre démonstration ferait bien mieux notre affaire.

Sans doute, trouverons-nous cette démonstration au III[e] volume de l'ouvrage. Attendons donc ce troisième volume, et d'ici-là réservons notre jugement sur l'entreprise de M. de Faye.

V. — Petit à petit, M. le professeur Lebon renouvelle, en utilisant surtout les anciennes versions orientales, la critique textuelle des œuvres de saint Athanase. La dernière contribution qu'il a apportée à cette entreprise est des plus importantes.

On connaissait bien, jusqu'à présent, sous le nom de saint Athanase un traité *Sur la virginité*, dont l'authenticité, souvent contestée, avait trouvé une défenseur vaillant dans la personne de E. von der Goltz[1]. Nous savions d'ailleurs par saint Jérôme que l'évêque d'Alexandrie avait écrit sur cette question[2] ; et l'autorité de saint Jérôme, après avoir peut-être guidé les copistes dans l'attribution d'un ouvrage anépigraphe à Athanase, devait nous amener aussi à admettre plus facilement l'authenticité de l'écrit transmis sous son nom. Malgré tout, de fortes raisons subsistaient pour nous laisser hésitants, et nous pouvions nous demander à quel livre Jérôme avait voulu faire allusion.

M. Lebon apporte peut-être une réponse à cette question en publiant le texte syriaque et la traduction française d'un traité sur la virginité, qui est expressément attribué à saint Athanase par le manuscrit du British Museum, où il figure, un codex du VI[e]-VII[e] siècle[3]. Ce petit écrit est intéressant en lui-même, par la doctrine ascétique qu'il développe, et qui n'est en rien indigne du grand évêque d'Alexandrie. Il l'est surtout peut-être parce qu'il fournit un nouveau témoin à la littérature déjà très riche des ouvrages patristiques sur la virginité.

M. Lebon annonce d'ailleurs la publication prochaine d'autres textes sur le même sujet, attribués encore à saint Athanase, un texte syriaque, copié dans trois manuscrits du British Museum, et un texte copte conservé en partie dans des manuscrits de Paris et de

1. E. von der Goltz, *De virginitate, eine echte Schrift des Athanasius*. Leipzig, 1905.
2. Jérome, *De vir. illust*, 87.
3. J. Lebon, *Athanasiana syriaca* : I. Ὁ λόγος περὶ παρθενίας attribué à saint Athanase d'Alexandrie; dans *Le Muséon*, t. XL, 1927, p. 205-248; et tiré à part de 44 pages.

Londres. Il est évident qu'une étude d'ensemble sur tous les documents patristiques relatifs à la virginité s'imposera aussitôt qu'auront paru les éditions promises. Ce sera sans doute une tâche du plus haut intérêt.

VI. — Saint Phébade d'Agen n'est pas très connu en dehors des cercles de spécialistes qui s'intéressent à l'histoire de l'arianisme. Il mérite cependant de n'être pas oublié, car il est, avec saint Hilaire de Poitiers, un des plus anciens écrivains chrétiens de langue latine en Gaule, tout au moins parmi ceux dont les livres nous ont été conservés ; et, à l'époque troublée qui suivit la promulgation de la seconde formule de Sirmium, il eut la gloire de tenir tête aux ordres de Constance et d'opposer une vigoureuse réfutation aux théories ariennes qu'exprimait cette formule.

Le *Liber contra Arianos*, rédigé dès 358, est même le seul écrit certainement authentique de saint Phébade. Un autre opuscule *Sur la foi* lui a été attribué par quelques historiens, mais il ne semble pas que les efforts tentés par M. A. Durengues pour lui en conserver la paternité aient été couronnés d'un grand succès[1] : la plupart des critiques estiment que le *De fide* appartient à l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Elvire. Il suffit d'ailleurs que l'évêque d'Agen ait rédigé le *Contra Arianos* pour avoir droit à notre respect et même à notre admiration.

Ce n'est pas que tout soit original dans ce petit ouvrage. Saint Phébade se préoccupe bien plus de rester fidèle à la tradition que d'apporter des explications nouvelles. Il s'inspire fréquemment de Tertullien ; et parfois il se contente de copier des morceaux de l'*Adversus Praxean*. Mais, lorsqu'il parle en son nom propre, il le fait avec énergie et fermeté ; son style simple n'est pas dépourvu d'éloquence ; et nous savons que les Ariens furent si peu insensibles à ses raisonnements qu'ils se crurent obligés de les réfuter : parmi les fragments ariens publiés par le Cardinal Mai, on retrouve d'importantes citations du traité de saint Phébade.

Jusqu'ici, nous n'avions pourtant pas d'édition critique du précieux opuscule, qui n'a été conservé que par un seul manuscrit du IX^e^ siècle, appartenant à la bibliothèque de Leyde, et c'est une véritable lacune que vient de combler M. A. Durengues en publiant enfin le texte tant désiré. L'édition a été préparée par D. avec un

1. A. Durengues. La question du *De fide de saint Phébade*, Agen, 1909.

soin pieux : elle reproduit, tout au moins dans les notes, les moindres variantes orthographiques du manuscrit, et, pour qu'il soit possible à tous les travailleurs d'en contrôler les lectures, elle est accompagnée d'une reproduction phototypique du manuscrit lui-même. Le texte latin est suivi d'une traduction française, la première : l'auteur lui-même reconnaît que sa tâche de traducteur a été malaisée ; il serait injuste de lui chercher chicane, si certains passages ne semblent pas rendus avec une précision suffisante.

Ce qui appellerait peut-être plus de réserves, ce sont les notes philologiques et historiques qui accompagnent ou suivent le traité de saint Phébade. Les premières suggèrent quelquefois d'inutiles corrections : ainsi à la p. 35, l. 7, le texte porte : sufficiebat enim conscientiae purae tenere ; et l'annoteur écrit : loca *purae*, lege *nostrae*, ce qui est loin de s'imposer. Les secondes sont manifestement insuffisantes : le mot *tractatus*, dans la langue ecclésiastique, désigne tout autre chose que les dissertations où les dogmes étaient largement exposés ou défendus à grand renfort de preuves et d'arguments. Une note de la p. 100 cite un livre *De unitate SS. Trinitatis* de saint Athanase, et il faut dire que les éditions courantes ne connaissent pas d'ouvrage de ce nom. Ailleurs, il apparaît que D. n'est pas toujours très averti du détail de l'histoire des dogmes, et il est trop simple d'identifier, même à la suite de saint Athanase, le sabellianisme et le patripassianisme. Mais ce sont là des détails. Ce qui compte, c'est que nous avons désormais à notre disposition une bonne édition du livre de saint Phébade contre les Ariens, et que grâce aux photographies du manuscrit, les érudits peuvent encore, s'il leur plaît, travailler à améliorer le texte publié par D. L'ouvrage, édité sous les auspices de la Société académique d'Agen et de la Société de Vésins, est un acte de piété filiale : il fait honneur à celui qui l'a entrepris et à ceux qui lui ont permis de voir le jour[1].

VII. — Il est bien tard pour parler du bel ouvrage que le Docteur D. Gorce a consacré naguère à *Saint Jérôme et à la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*[2] ; et je regrette en effet

1. A. Durengues, *Le livre de saint Phébade contre les Ariens*, nouvellement édité d'après le manuscrit de Leyde, avec fac-simile, notice biographique, introduction, traduction et notes ; in-8 de 103 pp. ; Agen, Imprimerie P. Laborde, 1927.

2. Docteur D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore* : I. saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascé-

de n'en avoir pris connaissance que dans ces derniers temps. Mais il serait plus injuste encore de n'en rien dire, car c'est véritablement un livre plein de choses et bien fait pour plaire à de nombreux lecteurs.

Le domaine que s'est assigné le Docteur Gorce est très vaste, car il embrasse toute la littérature ascétique, depuis les origines du cénobitisme jusqu'à saint Benoît et à Cassiodore. L'auteur se propose d'étudier la théorie de la *lectio divina* dans les monastères et l'organisation pratique de cette lecture des livres saints : « Il faudra, dit-il, s'attacher à situer la *lectio divina* dans la vie monastique, et, au lieu de la considérer isolément, montrer comment elle fait étroitement corps avec l'obligation de la prière, du travail manuel, des jeûnes et des veilles ; en somme, rechercher comment chaque législateur s'est efforcé d'adapter à chaque milieu la règle de Pakhôme qui reste le fond commun, le code du monachisme. L'analyse de ce travail d'adaptation donnera un réel intérêt à l'étude de la *lectio divina*. Elle mettra en contact, en effet, avec le génie propre des personnages illustres du monde ecclésiastique de l'époque ; ce ne sera point là un mince avantage, si l'on veut bien songer qu'il s'agit d'hommes tels que Ambroise, Jérôme, Augustin, Paulin de Nole, pour l'Eglise d'Occident; Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Chrysostome pour l'Eglise d'Orient... C'est donc dans la complexité de son cadre et la variété de son organisation qu'on étudiera la *lectio divina* dans les divers centres où la vie monastique se développe aux IV^e^ et V^e^ siècles (p. XX-XXI).

Nous n'avons, dans le présent volume, que le début de cette longue étude, car il s'agit seulement de la *lectio divina* dans le monde ascétique romain groupé autour de saint Jérôme. Un second volume doit être encore consacré à saint Jérôme, et aux pieux fidèles qui se mirent sous sa direction. C'est dire qu'il faut avoir beaucoup de temps, si l'on veut prendre G. pour guide. Celui-ci va lentement ; il ne fait grâce d'aucun détail ; il n'épargne aucune citation. Il a lu attentivement les œuvres de saint Jérôme, et il les a dépouillées avec conscience : devant son lecteur, il fait passer toutes les richesses qu'il a accumulées dans ses fichiers. Trois parties divisent le livre : la conversion de saint Jérôme aux lettres

tique romain ; in-8° de XXXVI-398 pp. Monastère du Mont-Vierge et Paris, A. Picard, 1925 ; 20 francs.

chrétiennes ; saint Jérôme théoricien de la lecture sacrée ; saint Jérôme et la science des secrets, par où il faut entendre, semble-t-il, l'exégèse allégorique.

S'il fallait critiquer l'œuvre de G., ce serait d'abord pour lui reprocher sa lenteur. G. sait mieux que personne que nous vivons à une époque pressée, que nous ne savons plus méditer, plus même lire ; et il le remarque avec regret au début d'un charmant ouvrage qu'il a consacré à l'explication du psaume I[1]. Mais qu'y pouvons-nous faire? Voici 400 pages sur la lecture sacrée parmi les pieuses compagnes de Jérôme à Rome. Sans doute en aurons-nous tout autant sur la lecture sacrée dans les monastères de Bethléem. Après quoi, il nous faudra parcourir les communautés organisées par saint Basile, étudier les préceptes donnés par saint Jean Chrysostome, méditer la règle de saint Benoît ; et nous aurons toute une bibliothèque. Il est vrai que ce sera une bibliothèque intéressante : G. écrit avec facilité et avec goût. Ses lecteurs le suivent sans aucune peine ; et nous devons souhaiter qu'il en trouve beaucoup. Mais il est sûr qu'il est un peu long.

Puis, on pourrait regretter qu'il ne signale pas toujours assez les emprunts faits par saint Jérôme : il sait que Jérôme utilise saint Cyprien (cf. p. 249 et suiv.) ; pourquoi ne pas marquer qu'il lui doit entre autres les développements de la lettre à Héliodore, l'explication des nombres cent, soixante et trente, dans la parabole du semeur (p. 305). Il sait encore toute l'admiration que Jérôme a éprouvée pour Origène : pourquoi ne pas indiquer qu'il lui demande le meilleur de ses explications allégoriques, et souvent le copie sans nous le dire ? Il serait vain d'insister : on me reprocherait d'être orfèvre[2].

Il vaut mieux dire que le livre de G. ne témoigne pas seulement d'une parfaite connaissance de l'œuvre de saint Jérôme, mais qu'il est encore un beau travail de psychologie religieuse. Il met admirablement en relief les hautes vertus de Jérôme, sa piété, son orthodoxie, son zèle, sa sagesse. Les pages consacrées à l'organisation pratique de la lecture sacrée et aux pratiques ascétiques (jeûne,

1. Docteur D. Gorce, *Beatus vir...*, Méditation de la loi et bonheur chrétien, Paris, Desclée, 1926, p. 20-24.

2. Il n'est pas sûr que saint Athanase soit l'auteur du *De virginitate* publié par E. Von der Goltz (p. 374). Pourquoi, à propos des *onomastica*, ne pas signaler l'ouvrage de F. Wutz, *Onomastica sacra*, Leipzig, 1914-1915 (p. 311) ? Les *Texte und Untersuchungen* ne sont pas une revue (p. 382). Sur le sens de l'œuvre exégétique d'Origène, il ne fallait pas renvoyer à Brochet (p. 49, n. 2).

pauvreté, prière) sont à signaler parmi beaucoup d'autres, car elles aident à corriger le portrait inexact que l'on se ferait de saint Jérôme en voyant en lui un esprit exagéré et brouillon. Quand G. n'aurait pas fait autre chose qu'accroître en nous le respect et l'admiration pour le grand docteur, il n'aurait pas perdu sa peine.

(*A suivre.*)

G. Bardy.

Chronique de droit canonique

Sommaire

1. Sur le droit en général et le droit romain. — 2. Droit public. — 3. Sources du droit canonique. — 4. Bibliographie et documents. — 5. Commentaires (Ojetti, Schönsteiner). — 6. Manuels (Prümmer, Cance, Cappello). — 7. Dictionnaires. — 8. Le P. Piat de Mons et la Nouvelle Revue Théologique. — 9. *Normae generales*. — 10. *De personis* (Chelodi, Schäfer, Deroux). — 11. *De rebus* (de Meester) : *a*) Des sacrements (Chrétien, De Smet) ; *b*) Des écoles ; *c*) Des biens temporels (Lesne, Vromant). — 11. *De judiciis. De delictis et poenis* (Vidal, Lanier).

On ne s'attendait guère à trouver dans la *Revue de Paris* un article comme celui qu'y a publié Noël Abrieu (un pseudonyme ?) dans le numéro du 15 janvier dernier. Il faut vraiment que la publication, en 1917, du Code de droit canonique ait été un événement de première importance pour qu'une telle revue ait consacré plus de trente pages, un peu tendancieuses, il est vrai, mais très documentées et généralement bien informées, à commémorer *Le dixième anniversaire du Code ecclésiastique* (p. 399-431). Cette publication, dit l'auteur de l'article, est « dans l'histoire du catholicisme, un événement considérable. Benoît XV a dit, dans son allocution consistoriale du 4 décembre 1916, qu'ainsi s'ouvrait une ère nouvelle : il exagérait à peine ».

C'est ce qui explique le nombre considérable d'ouvrages de droit canonique publiés depuis le Code. Sans prétendre être absolument complet, nous en avons dressé une liste impressionnante dans notre chronique de février 1927 (p. 217-238) ; depuis cette date, le nombre de ces ouvrages s'est encore considérablement accru. On le verra dans cette chronique, où je m'efforcerai, tout en ne rendant compte avec quelques détails que des ouvrages envoyés à la direction de la Revue, de dresser un catalogue exact au moins des principales publications canoniques parues au cours de ces quinze derniers mois.

1. Signalons tout d'abord les *Leçons de droit naturel* de l'abbé J. Leclercq, professeur à la faculté de philosophie et lettres de l'Institut Saint-Louis, à Bruxelles. Les canonistes auront à utiliser de bonnes pages sur la notion de droit, l'élaboration du droit, etc., dans le premier volume paru : *Le fondement du droit et de la société*, in-8° de 271 p. ; Namur, Wesmael-Charlier, 1927. — M. F. Senn, professeur à la faculté de droit de l'Université de Paris (puis de Nancy), a étudié *Les Origines de la notion de jurisprudence* (in-8° de 56 p.; Paris, Recueil Sirey, 1926). Il montre que la «scientia juris » ne doit pas être confondue avec la « juris prudentia ». La jurisprudence n'est pas seulement une connaissance, mais encore une prudence, c'est-à-dire une vertu, à la fois science et art, théorie et pratique : *scientia appetendarum rerum et vitandarum*. — Du même auteur, *De la justice et du droit*, in-8° de 96 p. ; Paris, Recueil Sirey, 1927.

Mgr Sosio di Angelo, professeur de droit romain à Rome, à l'Apollinaire, a commencé la publication de son *Jus Digestorum*. Nous n'avons encore que la première partie du tome I[er] (pars generalis, in-8° de xvi-676 p.; Rome, Apollinaire, 1927). Après une introduction sur l'objet, l'utilité, la méthode de cette étude — surtout pour le canoniste — l'auteur s'occupe du droit au sens objectif (notion, espèces, sources, etc.) et au sens subjectif (sujets du droit, objet du droit subjectif, naissance et extinction des droits, usage des droits, collision des droits, etc.). Etant donné le rôle joué par le droit romain dans l'élaboration des théories canoniques, Mgr di Angelo aura rendu un grand service aux canonistes en leur en facilitant l'étude.

2. M Rivière, professeur à l'Université de Strasbourg, a étudié *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (in-8° de xiv-499 p. ; Paris, Champion, 1926). Bien que ce soit surtout un travail de théologie positive, il intéresse de trop près le droit public ecclésiastique pour n'être pas mentionné dans cette chronique.

Voir aussi Elie Voosen, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII* (thèse), in-8° de xii-342 p. ; Gembloux (Belgique), Duculot, 1927 ; M. Majerus, *La situation légale de l'Eglise catholique au Grand-Duché de Luxembourg* (thèse présentée à l'Institut catholique de Paris pour le doctorat en droit canonique), in-8° de 264 p. ; Luxembourg, Imprimerie Saint-Paul, 1926 ; et, sur les

principes théologiques qui dominent la question romaine, E. Dublanchy, *La Voix de Pierre pour l'indépendance du Pape*, in-12 de x-190 p. ; Paris, Bonne Presse, 1926.

Ceux qui veulent connaître le droit civil ecclésiastique italien pourront se procurer l'ouvrage de A.-C. Jemolo, professeur de droit ecclésiastique à l'Université du Sacré-Cœur de Milan, *Elementi di diritto ecclesiastico*, in-8° de 480 p.; Florence, Valecchi, 1927.

3 Sur les sources du droit canonique, nous devons signaler un ouvrage de Gillmann, et un de Sägmüller. Voir aussi ce que nous dirons plus bas (n° 5) de Schönsteiner.

F. Gillmann, professeur de droit canonique à Würzbourg, a consacré à la réfutation d'une thèse soutenue par R. Sohm (au début de son ouvrage *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig, 1918), de remarquables articles dans l'*Archiv für Katholisches Kirchenrecht*. Ces articles ont été publiés à part : *Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonicus einschliesslich*, in-8° de 106 p.; Mainz, Kirchheim, 1926. La thèse de Sohm est que chez Gratien comme chez les théologiens juristes qui l'ont précédé, tout le droit canonique est sacramentel. A la division en trois parties du Décret, division communément reçue, Sohm, pour justifier sa thèse, substitue une division en deux parties : la première traiterait (après une introduction, dist. 1-20) du sacrement de l'Ordre (jusqu'à la cause 26), et la seconde, jusqu'à la fin, des autres sacrements et sacramentaux. Tout en admettant que la division actuelle ne correspond pas parfaitement au plan de Gratien, F. Gillmann montre bien que la division proposée par Sohm est absolument fantaisiste.

La réédition du *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, de J.-B. Sagmuller, se poursuit lentement. Le second livre sur les sources, *Die Quellen des Kirchenrechts* (in-8°, pp. 151-270; Fribourg. Herder, 1926) comprend trente pages de plus que dans l'édition précédente. Non seulement la bibliographie a été complétée par l'indication de tous les ouvrages ou articles importants parus jusqu'à nos jours, mais de nouveaux paragraphes ont été ajoutés sur la supputation du temps (§ 31), les rescrits (§ 32), ainsi qu'une étude générale sur le Codex juris canonici (§ 50-52). C'est

un excellent instrument de travail, remarquable surtout par la richesse de ses renseignements bibliographiques.

4. Ce sont aussi des renseignements bibliographiques, mais sur les ouvrages parus depuis le Code, que j'ai voulu donner dans le volume publié cette année sous ce titre : *Pour étudier le Code de droit canonique*, in-12 de 246 p.; Paris, Gabalda, 1928. J'y ai joint, en les groupant suivant l'ordre des canons, les réponses et décisions romaines publiées depuis 1917, ainsi que les principaux documents complémentaires parus depuis cette époque. M. Gautier a rendu compte de cet ouvrage dans la Revue (fév. 1928, p. 247).

5. Nous nous arrêterons plus longuement sur les commentaires et les manuels. Et d'abord les commentaires.

Tous les canonistes ont apprécié, en son temps, le répertoire alphabétique publié par le P. B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii* (2e éd.; Rome, 1909 et suiv.). Ils seront heureux d'apprendre, que cédant aux instances qui lui ont été faites, l'éminent professeur de l'Université grégorienne, qui a eu un rôle actif dans l'élaboration du Code de droit canonique, s'est décidé à publier un *Commentarium in Codicem juris canonici*. Le premier volume, seul paru, étudie les *Normae generales* (in-8° de VIII-354 p.; Rome, Université grégorienne, 1927). Après une introduction générale (p. 1-26), chaque canon est reproduit, largement commenté, et souvent accompagné d'une abondante bibliographie, dans laquelle sont mentionnées des études en toute langue, même simplement lithographiées. On verra avec plaisir que les travaux des civilistes, et ceux des canonistes antérieurs au Code, sont très largement cités dans ce commentaire des *Normae generales*. Il ne faut pas oublier en effet que le plus souvent le Code a conservé — tout en y apportant les modifications opportunes — la discipline en vigueur avant 1918, et que ses dispositions, lorsqu'elles concordent avec l'ancien droit, doivent être interprétées « *ex receptis apud probatos auctores interpretationibus* » (can. 6). Le Code de droit canonique n'est pas non plus à isoler des autres monuments de l'activité juridique, et les principes généraux du droit doivent suppléer parfois à son silence (can. 20). On goûtera aussi, dans le commentaire du P. Ojetti, même si on n'est pas toujours de son avis, ces dissertations insérées de-ci de-là sous le titre de *Excursus* : sur la subsistance d'un Concordat au cas de change-

ment dans la forme d'un gouvernement (p. 40-44), au cas de dénonciation unilatérale par l'Etat (p. 44-55) ; sur la subsistance, après le Code, des privilèges *contra jus* (p. 60-61) ; sur l'admission comme hôtes dans les maisons religieuses des mineurs de moins de vingt ans, avant le Code (p. 69-74) ; sur la rétroactivité des lois (p. 94-97) ; sur le pouvoir de l'Eglise sur les infidèles (p. 104-107) ; sur la question de savoir si le législateur est tenu d'obéir à ses propres lois (p. 109-111), ou si une loi particulière territoriale oblige dans un lieu exempt (p. 119-123). Souhaitons la prompte publication des autres volumes.

Le premier volume de l'*Epitome juris canonici* des PP. Vermeersch et Creusen, dont nous avons fait l'éloge (fév. 1927, p. 220), a été publié en troisième édition (in-8° de xvi-552 p.; Malines, Dessain, 1927) : cette édition comprend 50 pages de plus que la précédente.

Est-ce parmi les livres d'introduction générale, ou parmi les commentaires qu'il faut classer le livre de F. Schonsteiner, *Kanonische Quellenlehre und geistliches Standesrecht* (in-8° de viii-274 p. ; Wien, Heinrich Kirsch, 1928) ? Dans notre précédente chronique (fév. 1927, p. 235) nous avions signalé du même auteur une excellente étude sur le droit matrimonial ; ce nouvel ouvrage est riche de doctrine et remarquable de clarté. Après une introduction sur le droit canonique et la science du droit (p. 1-12), l'auteur donne une bibliographie générale méthodique (p. 13-20) ; puis il aborde, en trois traités, l'*Histoire des sources* (p. 20-65), les *Normae generales* (p. 66-155), et le *De clericis in genere* (p. 156-269). C'est en somme, précédé d'une Introduction et d'une Histoire des sources, un commentaire détaillé et précis des 214 premiers canons. Espérons que l'auteur ne s'en tiendra pas là, et que nous faisant profiter de sa science et de sa longue expérience acquise à l'officialité archiépiscopale de Vienne, il nous donnera, suivant la même méthode, un commentaire complet de tout le Code. Nous croyons savoir qu'un autre volume est sous presse : *System der Katholischen Hierarchie.* Il sera le bienvenu. — Voir ce que nous disons plus bas de A. de Meester (n° 11) et de I. Chelodi (n° 10).

6. Le P. Prummer, O. P., a réédité son *Manuale juris canonici* (4e et 5e éd., in-8° de xlvi-742 pp.; Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1927). Nous avons dit, lors des éditions précédentes, tout le bien que nous pensions de cet excellent ouvrage. La présente édition

ne comporte pas de changements importants. Un changement dans le titre : « in usum scholarum » a remplacé « in usum clericorum, praesertim illorum qui ad religiosa instituta pertinent »; trois fautes de latin corrigées dans la préface ; et surtout, à leur place, l'insertion d'un certain nombre de décisions postérieures à 1922 (v. g. p. 39, note 71 ; p. 73, note 5 ; p. 76 ; p. 91, note 14 ; p. 95, etc.) : l'ensemble des additions équivaut à une quinzaine de pages. Signalons quelques omissions : p. 144, la lettre du Pape au cardinal Secrétaire d'Etat (5 juil. 1925) sur la constitution et la compétence de la Cong. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires n'a pas été utilisée ; p. 177, la thèse de E. Fournier sur les *Origines du vicaire général* aurait mérité d'être mentionnée ; p. 307, l'étude du P. Raus, *De virtute et voto obedientiae*, était à signaler ; dans le traité des religieux la situation juridique des moniales à vœux simples (p. 238) n'a pas été précisée ; ni (p. 245 sqq.) celle des supérieurs des maisons filiales (C. de Rel., 30 nov. 1923) ; p. 373, l'instruction de la Cong. des Sacrements (25 nov. 1925) sur les parrains de baptême aurait dû être au moins indiquée ; p. 381, ce qui est dit du jeûne eucharistique pour les prêtres n'est pas suffisant ; ni en général, ce qui est dit des sacrements, l'auteur renvoyant le plus souvent à son Manuel de théologie morale ; p. 627, une référence au décret du 7 mai 1923 sur la procédure à suivre dans les causes *super matrimonio rato et non consummato* eût été nécessaire, etc. Quelques formules demanderaient à être revisées : par exemple, p. 85, n° 8, il est dit d'un laïque qui veut devenir clerc dans un diocèse étranger : « Sufficit ut talis laicus habeat litteras dimissoriales (!) et testimoniales sui proprii (!) episcopi, atque ut eligat domicilium in novâ dioecesi, etc. ». Mais si ce laïque majeur élit domicile dans un diocèse, l'évêque de ce diocèse devient son propre évêque et peut, moyennant le serment prévu au c. 956, lui conférer la tonsure, sans qu'il ait besoin de lettres dimissoriales de l'évêque de son ancien domicile. Ces quelques remarques ne m'empêchent pas de dire que le manuel du P. Prümmer, sans être parfait, est de tous points excellent.

Le manuel de A. Cance (*Le Code de droit canonique*, Paris, Gabalda, 1928) a un premier mérite pratique : celui d'être rédigé en français, et beaucoup de prêtres du ministère seront heureux d'y trouver la solution claire et exacte de leurs doutes. Des trois volumes qu'il doit comprendre, deux déjà ont paru. Le premier

(in-12 de VIII-483 p.), après une introduction générale sur la nature, les sources et la science du droit canonique, commente d'une manière succincte et pratique tous les canons contenus dans les *Normae Generales* (cc. 1-86) dans le traité des personnes en général (cc. 87-107), et dans la partie du *De personis* relative aux clercs (cc. 108-486). Suivant la même méthode, le second volume (in-12 de VI-569 p.) traite des Religieux, des Laïques et des Associations pieuses, des Sacrements et des Sacramentaux (cc. 487-1153). Remarquable de clarté, de précision et d'exactitude, d'une disposition typographique parfaite, ce commentaire, malgré sa relative brièveté, aura certainement le très grand succès qu'il mérite. Chaque volume contient en appendice quelques documents importants, et d'excellentes tables : table alphabétique des matières, table chronologique des documents utilisés, table des canons du Code avec références aux numéros du Commentaire. Nous n'exprimerons qu'un regret, c'est que les conditions actuelles de la librairie n'aient pas permis à l'éditeur de le céder à meilleur prix.

C'est aussi un manuel que le P. Cappello, S. J., professeur de droit canonique à l'Université grégorienne, a entrepris de publier sous ce titre : *Summa juris canonici in usum scholarum concinnata* L'auteur nous avertit cependant dans sa préface qu'il n'y traitera pas les questions, comme les Sacrements, étudiées dans les autres cours (v. g. au cours de théologie morale) et qu'il n'abordera que les questions qui paraissent les plus opportunes et les plus utiles. Le premier volume (in-12 de VIII-508 p.; Rome, Université grégorienne, 1928) étudie les principes et les sources du droit canonique (p. 1-163), les généralités relatives aux personnes (p. 164-206), la hiérarchie d'ordre (p. 207-248) et la hiérarchie de juridiction, soit en général (p. 249-305), soit en particulier : le Pape, les Cardinaux, la Curie Romaine, les Légats, les Métropolitains, les Vicaires et Préfets Apostoliques, les Abbés et Prélats nullius, les Administrateurs apostoliques, les Evêques, la Curie diocésaine, les Chapitres et Chanoines (p. 306-502). Les questions relatives aux curés, vicaires, et recteurs d'églises seront sans doute traitées dans le second volume, ainsi que celles des conciles et synodes. Les publications antérieures si nombreuses du P. Cappello (sur la Visite ad limina, sur la Curie romaine, sur les Sacrements, sur les Censures, sur le Droit public, pour ne parler que des plus importantes) l'ont bien préparé à écrire ce manuel suo-

cinct que veut être sa *Summa juris canonici*. Qu'il nous permette de lui signaler certaines inexactitudes ou omissions. P. 38, les 12 volumes (et non 11) des *S. Romanae Rotae decisiones* contiennent les décisions rendues jusqu'en 1920 (et non 1916). P. 110, le simple prêtre muni par le droit du pouvoir de dispenser des empêchements de mariage est uniquement celui qui assiste à un mariage *ad normam c.* 1098 § 2. P. 211-212 : le diocèse pour le service duquel un laïque est tonsuré et auquel par suite il est incardiné n'est pas nécessairement celui de son propre évêque ad normam c. 956. Voir la réponse du 3 août 1919. P. 265, est-il nécessaire de parler de titre à propos de la juridiction suppléée ? P. 409, il eût été utile de citer la thèse de E. Fournier sur les *Origines du vicaire général* (Paris, 1922). P. 414, est-il bien certain que le Vicaire capitulaire n'a qu'une juridiction vicariale « cum eam exerceat *nomine Capituli* » ?. Mais ce sont là des détails infimes, et dans l'ensemble cet ouvrage est remarquable par sa connaissance des questions discutées et les solutions qu'il leur donne : voir par exemple p. 47 (abrogation du droit antérieur), p. 182 (pluralité des quasi-domiciles), p. 188 (notion de l'affinité), etc.

Le P. Ferreres a publié la quatrième édition (Barcelone, E. Subirana, 1926) de ses *Instituciones canónicas con arreglo al Código de Pio X y a las prescripciones de la disciplina española y de la América latina*, 2 in-8° de xii-586 et 612 p. Il existe ausi une édition latine de cet ouvrage (même éditeur, 2e éd. 1920) : *Institutiones canonicae juxta novissimum Codicem juxtaque praescripta Hispanae disciplinae et Americae latinae*, 2 in-8° de xii-501 et 476 p.

Voir également la recension de l'ouvrage de G. Stocchiero, *Il Codice del Clero*, in-16 de xvi-878 pp., Vicenza, 1928 (*R. A.*, janv. 1928, p. 128) ; et ce qui est dit plus haut (n° 2) de A.-C. Jemolo.

7. Le second fascicule du *Dictionnaire de droit canonique* (col. 257-512), paru à la Librairie Letouzey, va de *Affaires ecclésiastiques* à *Anathème*. La plupart des articles sont signés soit de M. Magnin, soit du nouveau directeur, M. Amanieu. Au premier sont dus les articles *Affaires ecclésiastiques extraordinaires*, *Affichage*, *Affilation*, *Agape*, *Agapètes*, *Agents*, *Alexandrie*, *Aliments*, *Alternative*, *Amortissement*, etc. ; au second, *Alger de Liège*, *Aliénation mentale*, *Amotion*, *Amovibilité*, etc. Les autres articles sont écrits par P. Dib (*Affinité*), A. Couly (*Aliénation* des biens), G. Bardy

(*Afrique*), J. Delmaille (*Age*) et L. Charvet (*Agnat, agnation*). Souhaitons que les fascicules se succèdent désormais avec rapidité, et que les questions y soient toujours, comme dans les articles de ce fascicule (nous n'en dirions pas autant du fascicule précédent), traitées avec une indiscutable compétence.

8. Lorsque parut, en 1905, dans le *Dictionnaire de Théologie*, l'article *Belgique*, l'auteur (Mgr Lamy) oublia de mentionner parmi les théologiens et les canonistes belges le R. P. Piat de Mons. *Felix culpa !* La lacune vient d'être très abondamment et très utilement comblée. Le livre du P. Prosper D'ENGHIEN, *T. R. Père Piat de Mons* (chanoine Loiseaux), canoniste 1815-1904, in-8° de 236 p., Mons, Bureau de l'Etendard franciscain, 1926, n'est pas seulement la biographie et la bibliographie d'un de nos meilleurs canonistes — l'auteur, entre beaucoup d'autres publications échelonnées de 1847 à 1904, des *Praelectiones juris regularis*, — mais il nous raconte par le menu les origines et la vie de la *Nouvelle Revue Théologique*, fondée par le chanoine Loiseaux. C'est en 1844 que l'abbé Falise avait eu l'idée d'une revue théologico-canonique ; il s'en ouvrit à l'abbé Loiseaux, alors à Rome, qui fit à cette idée un accueil enthousiaste. De 1847 à 1853, paraissent les *Mélanges théologiques* ; de 1856 à 1863, la *Revue Théologique* ; et enfin en 1869, la *Nouvelle Revue théologique*, que le chanoine Loiseaux (devenu en 1871, le P. Piat), devait diriger jusqu'en 1895, même pendant l'année de son noviciat chez les Capucins, et « où il n'a cessé jusqu'à sa mort (en 1904) d'accumuler des trésors de science[1] ». On sait que dirigée par les Rédemptoristes de 1895 à 1906, la *Nouvelle Revue Théologique* fut confiée à cette date, au P. Besson, directeur de la *Revue théologique française* (qui cessa de paraître), et qu'elle est passée en 1921 sous la direction des professeurs du Collège Théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain.

On lira, dans l'ouvrage du P. Prosper, le récit des difficultés sans nombre auxquelles se heurtèrent les fondateurs ; on admirera leur persévérance et leur ardeur au travail, et on comprendra qu'il convenait de mettre en lumière la place importante occupée par le P. Piat de Mons dans la renaissance des études canoniques au XIX^e^ siècle.

1. VAN ROEY, *Le mouvement scientifique en Belgique de* 1830 *à* 1905, Bruxelles, 1908, t. II, p. 521.

9. Nous avons signalé plus haut les ouvrages d'introduction (n. 1 et 3) et les ouvrages relatifs au droit public (n. 2). Sur les *Normae generales*, mentionnons, outre le commentaire du P. Ojetti et de Schönsteiner (n. 5), la brochure de V. del Giudice, professeur de droit ecclésiastique à l'Université de Milan, *Privilegio, dispensa ed epicheia nel diritto canonico*, in-8° de 58 p., Pérouse, Guerra, 1926, et la thèse de P. Gillet, professeur de droit canonique au grand séminaire de Malines, sur *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, in-8° de XX-282 p., Malines, Godenne, 1927.

Dans l'*Archivio giuridico*, t. 93, E. Ruffini Ascondo a étudié le Principe majoritaire dans l'histoire du droit canonique (tirage à part : *Il principio maggioritario nella storia del Diritto canonico*, in-8° de 55 p., Modène, 1925.)

10. Sur le *De personis*, nous avons déjà indiqué (n. 5), l'ouvrage de Schönsteiner. Ajoutons-y aussi la réédition, par E. Bertagnolli, du *Jus de personis juxta Codicem juris canonici*, de I. Chelodi (décédé le 30 mai 1922). Un traité préliminaire donne, avec une introduction générale sur le droit canonique et ses sources, une explication des *Normae generales*, mais la plus grande partie de l'ouvrage est consacrée au *De personis* (in-8° de VIII-520 p., Trente, Libr. Tridentum, 1927). — Nous nous arrêterons davantage sur l'ouvrage du P. Schäfer relatif aux religieux,

Le P. Timothée Schafer, capucin, ancien professeur au collège international de son Ordre, à Brindisi, actuellement à Rome, a déjà publié en allemand de nombreux ouvrages sur le droit matrimonial, les curés et vicaires, les religieux (voir Revue, fév. 1927, p. 233, 235). Il vient de donner une édition latine de son traité des religieux, *De religiosis ad normam Codicis juris canonici*, in-8° de XX-728 p., Munster, Aschendorff, 1927. C'est avant tout un commentaire très détaillé de toute la partie du Code concernant les religieux (can. 487-681), et même les pieuses associations (can. 684-725) ; mais l'auteur explique aussi tout ce qui, dans le *De clericis* ou le *De rebus* intéresse de quelque manière les religieux : par exemple, les obligations (p. 381-387) ou les privilèges (p. 458-470) qui leur sont communs avec les clercs ; les canons relatifs aux biens ecclésiastiques (p. 228-255), à certains sacrements, aux lieux de culte, aux séminaires, aux écoles, à la prédication, à la censure des livres, etc. (p. 487-527). L'ouvrage se termine par un index analytique qui compte plus de 180 colonnes. Et dire qu'en tête de

l'ouvrage on a inscrit et souligné *Compendium !* C'est *Summa* qu'il eût fallu écrire.

L'abbaye Saint-Martin de Ligugé a publié, dans les éditions de la Revue Mabillon, la thèse de doctorat en droit canonique de M. P. Deroux, aumônier au collège Stanislas, à Paris, sur *Les Origines de l'oblature bénédictine* (in-8° de 132 p., 1927). L'auteur distingue deux oblatures : celle des enfants (p. 1-50) et celle des adultes (p. 51-123). La première est l'acte religieux par lequel des parents offrent à Dieu leur enfant ; la seconde s'entend des laïcs adultes qui s'agrègent à un monastère (comme serviteurs, ou hôtes) et y reçoivent l'habit monastique. L'oblature des enfants disparut au concile de Trente, celle des adultes ne subsiste guère que dans les Oblats de saint Benoît ; les convers et les tertiaires ont presque partout succédé aux Oblats. L'Académie des inscriptions et belles-lettres a reconnu la valeur de ce travail en lui attribuant, le 23 mars dernier, la moitié du prix Delalande-Guérineau.

11. Dans son remarquable *Compendium juris canonici et juris canonico-civilis*, A. de Meester en est arrivé au *De rebus*. Il en commente la plus grande partie — à l'exception toutefois de ce qui concerne les sacrements et les sacramentaux (titres I à VIII), le jeûne et l'abstinence (titre XIV), le vœu et le serment (titre XIX) — dans la première partie du tome III, in-8° de VIII-424 p., Bruges, Desclée et Cie, 1926. Ce volume mérite tous les éloges adressés aux deux premiers dans notre précédente chronique (fév. 1927, p. 222.)

a) Le traité canonique et moral des sacrements s'est enrichi de plusieurs publications : B. H. Merkelbach, *Quaestiones de embryologia et de ministratione baptismatis*, in-8° de 88 p., Liége, La pensée catholique, 1927 ; F. Cappello, *De paenitentia*, in-8° de XII-896 p., Turin, Marietti, 1926.

Dans une information spéciale (août 1927, p. 251), nous avons rendu compte du *Tractatus de Indulgentiis* (in-8° de 274 p., Malines, Dessain, 1926), du chanoine A. Gougnard, ainsi que du *Petit traité pratique des indulgences* (in-8° de 146 p., Paris, Bonne Presse 1925) de M. Paul Féron-Vrau. Une seconde édition a été aussi publiée du *De indulgentiis* de L. Fanfani (in-8° de XII-150 p., Turin, Marietti, 1926).

La littérature du droit matrimonial s'est augmentée de deux bons travaux : le *De Matrimonio* de P. Chrétien, professeur au Grand Séminaire de Metz (in-8° de 332 p., Metz, Imprimerie lor-

raine, 1927), et la quatrième édition du *De sponsalibus et matrimonio* du chanoine A. DE SMET (in-8° de XLVI-840 p., Bruges, Beyaert, 1927). Le premier de ces ouvrages est le cours professé à Metz par M. Chrétien : l'auteur en a délibérément exclu tout ce qui aurait une apparence d'érudition : il n'y a pas — en dehors des références nécessaires au Code canonique, aux textes d'Ecriture, aux réponses romaines, aux statuts diocésains, et, à l'occasion, à la législation civile — une seule indication d'auteurs ou autre référence ; il n'y a même qu'une seule controverse signalée, celle relative à la sacramentalité du mariage, lorsqu'un seul des conjoints est baptisé (p. 106). Les professionnels trouveront que c'est peu, même pour un cours de séminaire. Toutefois, je me plais à reconnaître que la doctrine y est exacte, précise, et clairement présentée. Le mariage y est d'abord étudié comme institution de droit naturel: sa nature, ses fins, la cause efficiente du contrat matrimonial (le consentement), ses effets, ses propriétés. Pour des raisons pratiques, l'auteur expose dans cette partie la législation canonique relative au consentement, à la dissolution du mariage, et à la séparation des époux. La seconde partie traite du mariage comme sacrement (p. 85-122) ; la troisième, de la célébration du mariage : fiançailles, enquêtes préalables, formalités requises, cérémonie liturgique (p. 123-198) ; la dernière enfin, des empêchements, des dispenses et de la revalidation des mariages nuls (p. 199-327). Les prêtres du ministère trouveront dans cet ouvrage des renseignements sûrs qui leur permettront de résoudre bien des difficultés pratiques.

L'ouvrage du chanoine de Smet s'adresse plutôt aux spécialistes : son abondante documentation, parfaitement tenue à jour, ses solutions si complètes et si étudiées, sa table des matières si détaillée, font de cette nouvelle édition totalement refondue un ouvrage de toute première valeur. Malheureusement, le plan du Code n'est pas exactement suivi, et surtout, le prix de cet ouvrage — 87 francs, et ce n'est pas exagéré — ne le met pas à la portée de toutes les bourses.

C'est pour cela sans doute qu'il en a été publié une édition abrégée où se retrouve le même texte, sans l'appareil d'érudition : *Compendium de sponsalibus et matrimonio*, in-8° de XXX-438 p., Bruges, Beyaert, 1927. Mais cet abrégé coûte encore 41 francs.

Signalons aussi, sur le droit matrimonial en général :

I. B. Ferreres, *Derecho sacramental (particularmente del matrimonio) y penal especial*, 3e éd., in-8° de VI-595 p., Barcelone, E. Subirana, 1923 ; *Los esponsales y el matrimonio, segùn la disciplina del Código canónico*, 7e éd., in-12 de XII-575 p., Madrid, Razón y Fe, 1927 ; N. Hilling, *Das Eherecht des Codex juris canonici*, in-8° de VIII-176 p., Fribourg-en-Brisgau, Waibel, 1927, et l'ouvrage suivant, publié à Breslau (Verlag Schlesische Volkszeitung, 1927) : Fr. Triebs, *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Ehèrecht*, in-8° de 435 p. Comme le texte l'indique, ce dernier ouvrage très remarquable est destiné à la fois aux canonistes et aux civilistes. Suivant le plan de l'auteur, une dernière partie reste encore à publier.

L'empêchement d'impuissance a été l'objet de plusieurs monographies : A. Gemelli, *De conceptus impotentiae coeundi definitione, sub respectu medicinae pastoralis*, in-8° de 52 p., Milan, Vita e Pensiero, 1927 : C. Viglino, *Ultime sentenze della S. R. Rota sull'impotenza al matrimonio*, in-8° de 13 p., Rome, Diritto ecclesiastico, 1926.

b) *La formation du clergé séculier dans le royaume franc de Charles Martel à Louis-le-Pieux* (en allemand, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche*, in-8° de X-103 p., Paderborn, Schöningh, 1926) a été l'objet d'une intéressante monographie de R. Stachnik. On y trouvera des renseignements utiles sur l'existence et l'organisation des écoles (épiscopales, monastiques, paroissiales) et les sciences qui y étaient enseignées.

c) Mgr Lesne, recteur des Facultés catholiques de Lille, vient de publier le troisième et dernier fascicule du tome II de son grand ouvrage sur *l'Histoire de la propriété ecclésiastique en France* (in-8° de VI-184 p., Lille, 1928 : fasc. XXV des Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille). Ce fascicule a pour objet *La dispersion des droits régaliens à la fin de l'époque carolingienne*. On sait que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a reconnu la très haute valeur de cet ouvrage en décernant à son auteur le grand prix Gobert.

Nous devions déjà au P. Vromant, missionnaire du Cœur Immaculé de Marie de Scheut, un commentaire des formules de pouvoirs accordés par la Propagande aux Ordinaires des Missions (voir *Revue Apologétique*, fév. 1927, p. 231) : il nous donne encore, à

l'usage surtout des missionnaires et des religieux, un traité *De bonis Ecclesiae temporalibus* (in-8° de XIV-398 p., Louvain, Museum Lessianum, 1927) qui est ce que nous avons de plus complet sur la question. On y trouve un commentaire non seulement de la partie du Code qui porte ce titre (can. 1495-1551), mais de tous les canons dispersés çà et là, qui ont quelque rapport avec ce sujet : soit direct, v. g. dans le traité des religieux (can. 531-537), des pieuses associations (can. 691), dans celui des peines (can. 2345-2349) ; soit même indirect, comme ceux qui concernent l'érection ou l'activité des personnes morales (diocèses, paroisses, maisons religieuses), la division de leur territoire, de leurs biens, leur disparition, etc. Peut-être pourrait-on regretter un certain morcelage, si une table des matières très détaillée et de nombreux renvois ne facilitaient le regroupement des très nombreuses questions étudiées.

Une thèse de doctorat a été soutenue à Washington sur la propriété ecclésiastique : W. J. Doheny, *Church Property : Modes of acquisition*, in-8° de 117 p., Washington, Université catholique, 1927.

12. Le quatrième livre du Code, qui a trait aux Procès, a été l'objet d'une étude détaillée du P. Vidal, *Jus canonicum*, t. VI, *de Processibus*, pars prima, in-8° de XIV-608 p., Rome, Université grégorienne, 1927. Cette première partie ne commente que la première section (can. 1552-1924), le *De judiciis in genere*, et une note finale p. 608, renvoie pour les canons suivants à un volume ultérieur. On retrouvera dans cette étude la même érudition historique, et la même précision juridique que nous avons louées (fév. 1927, p. 221) dans les deux volumes déjà parus, le *De Personis* et le *Jus matrimoniale*. La refonte et la mise au point de l'incomparable *Jus Decretalium*, du P. Wernz ne pouvaient être confiées à de meilleures mains[1].

Le successeur du cardinal Lega dans la chaire de procédure de l'Apollinaire, à Rome, Fr. Roberti, a également édité le premier volume (l'ouvrage en aura deux) d'un *De processibus* (in-8° de 469 p., Rome, Faculté de l'Apollinaire, 1926).

De ces ouvrages, nous rapprocherons le *Guide pratique de la pro-*

1. C'est le P. Vidal qui, en 1913, avait publié le *Jus paenale* (t. VI) du P. Wernz, alors Général des Jésuites. L'année suivante paraissaient le *De judiciis in genere et de judicii contentiosis* publié par le P. Ojetti, et le *De judiciis criminalibus*, publié par le P. Vidal (Prati, 1914).

cédure matrimoniale en droit canonique, édité par le chanoine Henri Lanier, vice-official de Paris (in-8° de 84 p., Paris, Téqui, 1927). « Le but de ce travail, nous dit l'avant-propos, est d'ordre pratique. L'auteur a seulement voulu présenter des notions usuelles à ceux qui s'occupent de procédure matrimoniale, ou qui s'intéressent à cette question. On ne s'étonnera donc pas de ne point trouver ici une documentation abondante et ce luxe de références auquel peuvent et doivent prétendre les ouvrages qui traitent de ces matières d'une façon plus théorique et plus complète ». C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger cet ouvrage. Délibérément, il laisse de côté les procès en séparation (p. xi), le cas de l'apôtre (p. 2), et ne donne que les indications les plus pratiques On pourra trouver telle expression contestable (évidente, p. 3, ligne 12 ; reprocher, p. 25, ligne 9), contredire même telle affirmation (p. 8, ligne 5 sqq.), mais dans l'ensemble cet opuscule rendra service, et le *nihil obstat* de Mgr Boudinhon lui est une garantie d'exactitude.

Signalons enfin la brochure de l'avocat Hyacinthe Leccisi, *La Prova testimoniale nel Codice di diritto canonico*, in-8° de 50 p., Rome, Desclée, 1926 ; et le volume de R. Salucci, *Il diritto penale secondo il Codice di diritto canonico*, vol. I, in-8° de xvi-336 p., Subiaco, Monastère, 1926.

F. Cimetier.

P. S. — Qu'il nous soit permis de signaler aux canonistes le décès de M. Bargilliat (23 déc. 1926), du P. Michel, des Pères Blancs (9 sept. 1926) ; du chanoine De Smet (19 avril 1927) ; du P. Laurentius (22 mars 1927) ; de C. Neuendörfer (13 août 1926). Les quatre premiers sont connus par leurs ouvrages de droit canonique ; le dernier collaborait activement à l'*Archiv für Katholisches Kirchenrecht*.

Informations

Notes et Documents

I. — Autour du problème missionnaire.

Nos lecteurs connaissent la grande activité déployée en France par l'*Union missionnaire du clergé* qui depuis plusieurs années organise des séries de conférences fort goûtées qui sont ensuite publiées en volumes. C'est dans le même but d'intelligente vulgarisation, que le zélé président national de la Propagation de la foi, Mgr André Boucher vient de nous donner un petit livre, très vivant et agréablement illustré où il nous narre d'un style alerte ses impressions de voyage *Au Congo français* : les *Missions catholiques* (12 fr., chez Téqui et aux Bureaux de la Propagation de la foi. 20, rue Cassette). S'il n'est que trop évident qu'il reste beaucoup à faire pour christianiser le continent noir, il serait injuste de dissimuler l'œuvre accomplie là-bas par nos missionnaires dans des conditions particulièrement ingrates.

Les catholiques d'Italie ne manifestent pas un moins vif intérêt à l'égard de ce problème essentiel. Au delà des Alpes comme en deçà, conférences et publications de propagande en faveur de l'apostolat missionnaire se multiplient de la façon la plus encourageante[1]. C'est ainsi que le Dr Cesare Carminati nous envoie un excellent manuel de Missiologie (*Compendio di Missiologia*, 400 p., Bergame et Rome 22 Piazza Mignatelli, 7 lires 50), dans lequel les spécialistes n'iront pas chercher une documentation exhaustive mais où tous ceux qui s'intéressent au problème missionnaire trouveront, exposés en termes clairs et suggestifs, les éléments d'une très sérieuse initiation à des questions fort complexes. Le Dr Carminati étudie successivement quelle est la nécessité de l'action missionnaire, et quels en sont les principaux ouvriers. Puis il insiste avec force sur l'obligation d'y coopérer qui incombe à tous les chrétiens

1. Nous en trouvons une nouvelle preuve dans la publication par Mgr Gramatica, de son *Atlas de géographie ecclésiastique et missionnaire*, Bergame, 1928, p. 174-xiv et 44 cartes, 150 lires.

et il indique avec une suffisante précision les moyens à leur portée dans ce domaine. Il analyse enfin les avantages de l'apostolat missionnaire et les obstacles auquel il se heurte. L'ouvrage se termine par un bref exposé des résultats obtenus jusqu'ici. Avec le *Manuel des missions catholiques* du P. Arens dont nos lecteurs connaissent la valeur documentaire (cf. *Revue Apologétique*, janvier 1927, p. 115-117), les ouvrages de Schmidlin dont nous allons dire quelques mots, le livre du Dr Carminati, de prétention plus modeste, moins technique, mais très pratique, nous paraît devoir être un utile instrument de travail pour tous les amis de l'apostolat missionnaire.

C'est en vérité une science nouvelle qui se constitue. De cette science témoignent les nombreuses publications missionnaires du *Museum Lessianum*, notamment les compte rendus des dernières semaines de missiologie. [*Les Aspirations indigènes et les Missions* (1925) ; *Pour le problème de l'adaptation* (1926) ; *Les Elites en pays de mission* (1927)], et la belle revue dirigée par MM. Goyau, Brunhes, Pinon et Piolet, la *Revue d'histoire des missions*. M. Goyau est également titulaire d'une chaire d'histoire des missions à l'Institut catholique de Paris.

En Allemagne, reconnaissons-le volontiers, la science des missions (Missionswissenchaft) a pris un grand développement grâce au Dr Schmidlin qui enseigne cette science à l'Université de Munster et qui a composé trois ouvrages essentiels en la matière : 1° *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Munster, Aschendorff, 1923. C'est un exposé de la théorie missionnaire catholique ; 2° *Einführung in die Missionswissenchaft*, Munster, 1925. C'est une introduction générale à la missiologie ; 3° et surtout sa *Katholische Missionsgeschichte* Missionsdruckerei Steyl 1924. C'est la meilleure histoire des Missions catholiques que nous possédions. Elles correspond à l'ouvrage similaire pour les Missions protestantes dû à M. Warneck.

M. Schmidlin dirige en outre une revue la *Zeitschrift fuer Missionswissenschaft*, publiée quatre fois par an à Münster chez Aschendorff. Cette revue a une réelle valeur documentaire et scientifique. On peut s'en rendre compte en parcourant le sommaire d'un récent numéro. (N° 1 de l'année 1928.)

Missiologie et science des Religions (*Missions und Religions wissenschaft*) **par le Dr Schmidlin, Histoire, état et devoirs de la science des Religions en**

général (*Geschichte, Stand und Aufgaben der allgemeinen Religionswissenschaft*), par le Dr Steffes.

La Règle de saint Benoît et la formation des Missionnaires (*St Benedikts Regel als Erziehungsnorm fuer Missionare*), par le P. Beda Danzer.

Revue des Missions: les missions allemandes en 1925-27.

Parmi les informations, citons *quelques remarques pour la construction des Eglises en Extrême-Orient*, par le P. Thomas Ohm et une Note *Pour l'Indianisation de l'Eglise indienne* dans laquelle on s'étonne que le Dr Schmidlin ait cru devoir reproduire les accusations d'un professeur de Madras contre l'une de nos plus vénérées Congrégations missionnaires. Nous pensons quant à nous que la science des Missions aurait tout à gagner à se cantonner dans la sphère des principes et des observations rigoureusement contrôlées. Aussi bien nos lecteurs auront lu plus haut les sages remarques de M. Bruno de Solages sur le double écueil à éviter dans la constitution et l'organisation d'un clergé indigène[1] : écueil d'un nationalisme européen qui se refuserait à reconnaître les revendications raisonnables des indigènes, mais aussi écueil d'un nationalisme indigène qui pourrait s'opposer pareillement à l'universalisme de l'Eglise.

Signalons enfin, pour conclure cette note trop incomplète, une conférence fort documentée de M. Georges Goyau, sur l'*Idée missionnaire dans le protestantisme et le catholicisme aux* XVIe *et* XVIIe *siècles*. On la trouvera dans les numéros d'octobre 1927 et de janvier 1928, de la revue trimestrielle, l'*Unité vers la lumière*, organe d'un mouvement fort sympathique de pénétration catholique dans les milieux protestants.

E. D.

II. — La Foi et sa justification rationnelle[2]

Voilà un livre dont le thème est au centre même des préoccupations de la *Revue Apologétique*. Il n'est pas consacré à l'exposé des raisons de croire (tâche réservée à un autre volume de la même collection), mais il analyse ce qu'est la foi et précise, en fonction de cette analyse, les conditions de sa justification rationnelle.

1. Cf. p. 669.
2. Par M. l'abbé Gabriel Brunhes, professeur au grand séminaire de Dijon, dans la *Bibliothèque des sciences religieuses*, Bloud et Gay, Paris 1928, 230 p., 10 fr.

Tous ceux qui ont abordé ce sujet savent combien il est difficile, le plus difficile peut-être, en un sens, de la théologie, car il s'agit du point de jonction entre le naturel et le surnaturel, du pont, pourrait-on dire, qui les relie. Le problème de la foi se situe à l'intersection du problème de la croyance ou certitude morale et du problème de la grâce, qui sont parmi les plus délicats l'un de la philosophie, l'autre de la théologie. C'est ce qui fait l'extrême complexité et les ramifications innombrables.

Laissant de côté les questions d'écoles, les systèmes proprement dits, où les théologiens s'efforcent de faire rentrer les divers aspects de cette réalité qui déborde presque toujours leurs cadres par quelque endroit, M. l'abbé Brunhes s'en est tenu aux données fermes du dogme catholique sur le rôle des divers éléments de la foi. Pourtant, en un espace restreint, il a réussi à présenter un tableau extrêmement complet des diverses questions soulevées au cours des siècles et particulièrement en notre période contemporaine autour de la notion de foi et des méthodes apologétiques. Toutes ces richesses d'aperçus divers sont d'ailleurs inventoriées en un exposé très méthodique avec cette maîtrise que donne seulement une longue expérience jointe à une naturelle fermeté de pensée.

Rien ne vaudra d'ailleurs la simple énumération des questions abordées pour faire pressentir aux lecteurs toutes les ressources mises à leur disposition par ce petit livre.

Première partie : La Foi

A. *Qu'est-ce que la foi ?* I. Dans la description sommaire des attitudes psychologiques des croyants ; II. dans la définition technique et doctrinale élaborée par le magistère de l'Eglise à partir des données de la Révélation chrétienne ; III. dans la comparaison de la notion ainsi dégagée, avec d'autres conceptions courantes dont il importe souverainement de la distinguer.

B. *Le Rôle de la raison dans la foi :* I. Dans l'assentiment à la vérité divine qui est au cœur même de l'acte de foi ; II. dans la vérification de l'origine divine du message auxquel on adhère ; III. dans l'effort pour comprendre, aussi pleinement que le permettent les limites de la connaissance humaine, le contenu de ce message.

C. *Le Rôle de la volonté dans la foi :* I. Après avoir exposé sommairement la doctrine catholique sur le rôle de la volonté dans

la foi ; II. on s'attachera à l'illustrer à l'aide de données concrètes, empruntées à la psychologie des convertis et des croyants ; III. puis on en tentera une justification rationnelle, en montrant comment se concilient la certitude et la liberté de la foi.

D. *En quoi la foi est-elle un don divin :* I. Quelle intervention de la grâce est nécessaire à la foi ? II. dans quelle mesure, à la lumière de la doctrine catholique, *a*) la psychologie des convertis et des croyants permet-elle de discerner dans les âmes le don divin et, par suite, *b*) d'y découvrir éventuellement une raison de croire et de justifier rationnellement de nouvelles conversions.

Deuxième partie : La justification rationnelle de la foi

A. *Quelques difficultés de la foi :* I. Celles qui sont inhérentes à la connaissance de foi ; II. celles qui viennent du spectacle de l'incroyance et des raisons qu'elle allègue ; III. celles enfin que suscitent, dans une religion qui se présente comme divine, les apparences très humaines, manifestées aussi bien par l'insuffisance de certains croyants que par les éléments de sa doctrine, de son organisation, de son culte qui l'apparentent à des institutions purement humaines ou à des religions qu'elle réprouve.

B. *L'Apologétique intégrale et la position du problème religieux :* On tâchera, I. de signaler les principales questions que doit traiter, tout à la fois en les distinguant et en les enchaînant de façon rigoureuse, une apologétique *intégrale ;* II. d'aborder, à propos du problème religieux, la question de savoir s'il doit être posé de préférence *en parlant de l'homme*, et III. à quels résultats cette position peut prétendre, pour prouver la nécessité d'une révélation, par rapport au surnaturel.

C. *La valeur humaine et la vérité divine de la foi :* I. La valeur humaine de la foi catholique ; II. les signes de sa vérité divine.

On voit comment, dans les divers chapitres de ce livre, se maintient la préoccupation dominante de montrer combien l'accord peut aisément s'établir entre les enseignements traditionnels de la théologie et les besoins de l'âme moderne.

« Aussi, avons-nous d'abord essayé de dire exactement ce qu'est la foi, en nous éclairant à la double lumière de la doctrine catholique et de l'observation psychologique. Et de cette étude, il résulte, nous l'espérons, que si, dans la foi, la raison humaine n'est pas tout, parce qu'elle n'est pas tout dans l'homme, et parce qu'elle

ne saurait saisir le tout de rien, ni tirer au clair le mystère intime de Dieu, elle est néanmoins toujours présente, vigilante et active dans ce passage décisif qui introduit l'homme dans l'ordre surnaturel et divin, si bien qu'il n'y a, en vérité, rien de plus hautement raisonnable, rien de plus intelligent que la foi. » (p. 226.)

Le livre si loyal de M. Brunhes contribuera efficacement à en convaincre ceux qui en douteraient encore. B. DE S.

III. — Un nouveau Manuel d'histoire de la littérature grecque chrétienne

Dans les manuels généraux d'histoire de la littérature grecque, où l'on se place au point de vue esthétique pour juger de la valeur des œuvres, la littérature grecque chrétienne n'occupe d'ordinaire qu'une place infime (26 pages sur 826 p. ex. dans le Manuel de MM. A. et M. Croiset). Mais du point de vue de l'histoire des idées et en particulier du point de vue chrétien son importance est immense. Si l'on veut donner à cette étude les développements qu'elle comporte, il faut la traiter à part, en se plaçant à son point de vue propre, où l'art garde sans doute sa place, mais une place secondaire. Nous n'étions d'ailleurs déjà pas mal servis : une traduction française de la *Patrologie* de Bardenhewer ; un volume de Mgr Batiffol : *Anciennes littératures chrétiennes. I. La littérature grecque ;* Le *Précis de patrologie*, de Tixeront. Voici un nouveau manuel écrit par M. Bardy pour la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*[1].

Il est divisé en trois périodes : Les Origines (vers 97-313) ; L'âge d'or (313-410) ; le v[e] siècle (410-527). Dans chaque période, les écrivains sont groupés par provinces : Egypte, Syrie, Asie-Mineure, auxquelles dans la première période vont s'ajouter : Rome et la Gaule.

Au cours de ces pages, nécessairement succinctes, parmi les détails précis qui en forment la trame historique, M. Bardy a réussi à caractériser nettement la nature particulière et l'importance exceptionnelle de l'ensemble.

« Littérature grecque chrétienne », le titre lui-même a quelque chose de paradoxal pour une série d'écrits dont on nous dit, non sans une pointe d'exagération d'ailleurs, qu'elle « n'a de valeur que dans la mesure où elle reste indifférente à la littérature » (p. 14),

1. *Littérature grecque chrétienne*, 187 pages, 10 francs, chez Bloud et Gay.

qui s'est développée à une époque de décadence littéraire et en un milieu religieux pour qui le livre n'est guère que « l'auxiliaire et le suppléant de la parole » dominé qu'il est par « la tradition que se transmettent les successions épiscopales » (p. 11).

Mais justement ces circonstances singulièrement défavorables ne font que souligner davantage la force de conviction et d'enthousiasme qui anime ces écrivains puisqu'ils réussirent malgré cela à susciter un vif intérêt. C'est que :

« Leurs livres sont la traduction de leurs âmes ; et de quelles âmes ! Ce sont des hommes vivants que nous retrouvons dans les vieux écrits chrétiens, que nous entendons, que nous voyons agir devant nous. » (p. 12.)

Toute cette littérature dépend non d'une spéculation plus ou moins audacieuse, mais d'un fait : la révélation de Jésus-Christ. Son orientation est commandée par un petit nombre d'écrits qui sont pour nous le témoignage de ce fait : les écrits inspirés du Nouveau Testament (p. 6 à 10). Ajoutés à ceux de l'Ancien Testament dont l'Eglise a hérité de la synagogue, ils constituent une petite bibliothèque « qui est le fond commun et la source commune de toute la bibliothèque de l'Eglise » (p. 10). Ces écrits du Nouveau Testament « brisent » souvent les « cadres étroits » des genres littéraires qui ne sont pas faits pour eux. Ce sont des lettres toutes spontanées mais qui s'amplifient parfois au point de devenir des traités, des récits qui tiennent de la catéchèse plus que de l'histoire, une prophétie sur la fin du monde (p. 6 à 9).

A la suite et à l'exemple des écrivains sacrés :

« Les chrétiens ont écrit lorsqu'ils ont été empêchés de parler, ou lorsque leurs prédications orales ne pouvaient pas atteindre les milieux que leur zèle voulait conquérir à la foi. Aussi ne cultivent-ils pas les genres proprement littéraires ; ils n'ont pas d'épopée, ni de tragédie ; la seule poésie que l'on trouve chez eux est d'abord celle qu'exige en quelque sorte la célébration des cérémonies liturgiques ; l'histoire même n'apparaît à leurs yeux que sous la forme d'un argument apologétique. Par contre, ils écrivent des lettres, ils multiplient les discours, sermons ou homélies bien plutôt qu'œuvres de rhétorique ; ils rédigent des apologies contre les païens, contre les juifs, contre les hérétiques ; ils composent des exposés de leur foi ou de leur morale ; ils expliquent, plus ou moins longuement, les livres saints sur lesquels s'appuient leurs croyances. Ainsi se forme petit à petit une littérature essentiellement pratique. Tous les livres en sont des actes et servent à l'édification. » (p. 11.)

C'est, non par un art qu'ils ignorent presque, mais par leur

sincérité d'âme que ces premiers écrivains chrétiens ont réussi à nous donner des œuvres attachantes. Peu à peu néanmoins le niveau de leur culture littéraire s'élève :

« ...A mesure que l'Eglise se développe et que ses conquêtes s'étendent dans les classes élevées de la société, elle apprend à parler et à écrire avec plus d'élégance. Dès le IIIe siècle, quelques-uns du moins de ses fidèles avaient compris la force que donne parfois à un argument une rédaction harmonieuse. Au IVe siècle, beaucoup de ses plus grands évêques sont les disciples des rhéteurs et ils apportent dans la chaire les préoccupations qu'ils ont apprises à l'école. Dès lors, le christianisme a, lui aussi, ses lettrés, soucieux d'un vocabulaire châtié et d'une synthèse irréprochable. Mais ceux-ci ne sacrifient jamais le fond à la forme. Ils n'écrivent que lorsqu'ils ont quelque chose à enseigner; ils n'ont pas de temps à perdre pour le seul plaisir des oreilles ou des yeux. Aussi réalisent-ils la perfection de l'art littéraire... » (p. 12 et 13.)

La littérature grecque chrétienne nous apparaît donc (et on pourrait en dire presque autant de la littérature latine chrétienne) comme l'irruption d'une force extra-littéraire, si j'ose dire, celle d'une croyance et d'un enthousiasme juvénil en plein courant de décadence de l'ensemble de la littérature grecque. Cette force réussit presque un moment, au temps de saint Jean Chrysostome, à donner à cette littérature comme un second âge d'or. Mais peu après, dès le Ve siècle, la part chrétienne de la littérature grecque est entraînée à son tour dans le courant de décadence :

« C'est que cette littérature perd peu à peu ce qui faisait sa force et sa valeur. Elle devient artificielle et vide. Les orateurs, au lieu de se soucier des âmes qu'ils devraient convertir, se préoccupent de charmer la curiosité de leurs auditeurs par des phrases à effet, par des jeux de mots et des pointes, par le lourd attirail d'une rhétorique superficielle. Les exégètes n'essaient plus de comprendre l'Ecriture et d'en adapter les divins enseignements aux besoins actuels : ils se contentent de cueillir çà et là les interprétations proposées par leurs devanciers et de forger des chaînes, faites de pièces et de morceaux de toute provenance. Les théologiens eux-mêmes, pour réfuter les hérésies, n'emploient pas une autre méthode : la tradition remplace la raison ; d'immenses florilèges recueillent les témoignages patristiques et dispensent les maîtres de réfléchir personnellement sur la fécondité de la divine doctrine. La pseudépigraphie fait dès lors d'incommensurables ravages. Les noms des maîtres d'autrefois sont l'objet d'une telle vénération que leur patronage sert à couvrir toutes sortes d'écrits, sermons, traités, documents, que sais-je encore ? Aux fraudes apollinaristes succèdent les ouvrages du pseudo-Denys l'Aréopagite et ceux-ci exercent dès leur apparition une influence qui ne fera que grandir devant tout le moyen âge. » (p. 13 et 14.)

L'intérêt profond de cette littérature est donc d'un ordre transcendant à l'ordre littéraire. Ce sont des « archives de famille », où nous retrouvons véritablement « les Pères, les pères de notre foi et de notre pensée » (p. 184). Il ne faut pas oublier, en effet, que le grec a été la langue de l'Eglise primitive au point que « jusqu'aux premières années du IIIe siècle, le christianisme romain » lui-même a « continué à parler et à écrire en grec » (p. 15). Plus tard, quand le grec ne fut plus si universellement compris, ce fut par des traductions innombrables que cette littérature continua à rayonner sur l'ensemble du monde chrétien :

« Ce fut surtout à la fin du IVe siècle que les ouvrages des Grecs envahirent le monde latin. Celui-ci, avec une incroyable avidité, se jetait sur les dernières nouveautés d'Alexandrie ou de Constantinople. Saint Grégoire de Nazianze avait à peine le temps d'éditer des sermons, que saint Ambroise de Milan les connaissait déjà et les utilisait pour ses propres ouvrages...

« Le Monde romain n'a pas été le seul à se pénétrer ainsi de l'influence des chrétiens de langue grecque. Presque toute la littérature grecque chrétienne a été traduite en syriaque et en arménien ; plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en copte, et plus tard en arabe, en éthiopien, en géorgien, que sais-je encore ? C'est en grande partie par les livres chrétiens que l'Orient a appris à connaître l'hellénisme et surtout à s'en imprimer la marque. Aujourd'hui d'ailleurs, l'Orient se plaît à nous rendre ce qu'il a reçu : combien de ces vieux écrits des Pères grecs ne nous sont plus connus que par des versions syriaques, arméniennes ou slavonnes, dont la découverte émeut le cœur des savants, les plus endurcis. » (p. 183 et 184.)

M. Bardy a fréquenté si assidûment ses vieux textes et les a étudiés avec une si vive sympathie qu'il est redevenu un peu le contemporain des âmes vivantes qui les écrivirent et des premiers fidèles auxquels ils étaient destinés. A sa suite — les lecteurs de la *Revue Apologétique* le savent depuis longtemps — on se laisse prendre soi-même au charme de ces âges antiques dont le commerce rajeunit notre foi. B. DE S.

IV. — A propos de la persécution au Mexique

La note que j'ai publiée dans la *Revue Apologétique* de mars 1928 (p. 371-372) sur *La lutte des catholiques mexicains* appelle une précision. J'y parlais du « nationalisme d'une poignée de prêtres indignes, hostiles à Rome et au clergé étranger... ». On m'écrit que cette poignée se réduit en fait à *trois* défroqués, qui ont essayé de fonder une Eglise nationale et n'ont été suivis par aucun prêtre.

Le livre dont je rendais compte ne donnait pas de chiffre précis. C'est ce qui explique que j'aie dû employer un terme vague et que ma phrase ait péniblement surpris, à ce qu'on m'écrit encore, quelques catholiques mexicains. Je serai heureux que la publication de cette mise au point calme une émotion qui n'est que trop légitime. Nul n'admire plus que moi la lutte héroïque de nos frères du Mexique.

R. RICARD.

Petite Correspondance

MONUMENT AUX MORTS DE LA GUERRE

Q. *Un maire peut-il interdire tout signe ou emblème religieux sur un monument élevé dans une commune aux morts de la guerre?*

R. Nous avons déjà expliqué (févr. 1928, p. 250-251), qu'un monument aux morts constituait un « monument funéraire » au sens de l'art. 28 de la loi de Séparation, et que par conséquent l'apposition de signes ou emblèmes religieux n'y est pas interdite. Le Conseil d'Etat vient de le déclarer de nouveau dans un arrêt du 23 déc. 1927, reproduit par la *Documentation catholique* (31 mars 1928, col. 814-817). Toutefois, il faut distinguer entre l'*apposition* d'emblèmes religieux *sur* le monument lui-même, et le *dépôt* d'emblèmes *au pied* du monument.

a) Si, dans la commune, les différences d'opinions et de confessions sont telles que *l'ordre public* puisse être *troublé* par l'*apposition d'un emblème religieux sur le monument*, le maire, en vertu de ses pouvoirs généraux de police, peut interdire cette apposition afin d'assurer au monument ce caractère de neutralité absolue que réclame alors impérieusement l'ordre public. Et c'est pourquoi, dans l'arrêt précité, le Conseil d'Etat a refusé d'annuler, dans un arrêté du maire de Floirac, l'article 1er, ainsi conçu : « Le caveau édifié au cimetière servant de sépulture aux morts pour la France devant conserver sa neutralité religieuse, il est fait défense d'y apposer des croix ou emblèmes religieux. » Toutefois, le Conseil d'Etat a considéré que par cet article le maire en question n'avait entendu proscrire que « les emblèmes religieux qui seraient incorporés au monument lui-même ou qui, à raison de leur importance relative et de leur disposition sur le monument, seraient de nature à lui ôter son véritable caractère et *à provoquer des troubles* ».

b) Par contre, s'il s'agit d'un « simple *dépôt au pied du monument* de couronnes, gerbes, ou autres objets contenant des inscriptions ou des attributs religieux », le maire excéderait ses pouvoirs en subordonnant ce dépôt à la nécessité d'une autorisation préalable. Et c'est pourquoi le Conseil d'Etat, dans l'arrêté précité, a annulé l'article 2 du même arrêté : « Les familles pourront déposer sur les bas-côtés du caveau des couronnes, gerbes, médaillons, souvenirs, etc., portant des inscriptions ou attributs de leur religion *en demandant l'autorisation du maire* ». Subordonner ce simple dépôt à une autorisation préalable, ce serait « porter atteinte au droit

qu'ont les familles de rendre à ceux des leurs qui sont morts pour la France un hommage de forme aussi normale et aussi traditionnellement respectable ». Ce sont les termes mêmes déjà employés dans l'arrêt du 4 juillet 1924. (R. A., févr. 1928, p. 251.) F. C.

Revue des Revues

REVUES DE SCIENCES RELIGIEUSES (Suite)

Bulletin de littérature ecclésiastique. — Janvier-février 1928. Mgr Cusin. *L'Eglise et le savant catholique.* Discours de la messe du Saint-Esprit prononcé pour la rentrée des Facultés catholiques le 15 novembre 1927. — Henri Brémond, *Le vigneron de Montmorency* (Jean Aumont décédé le 19 avril 1689) *et l'école de l'oraison cordiale* (à suivre).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Janvier 1928. M.-M. Gorce, *Le jugement pratique.* — Th. Deman, *Le « Liber de Bona Fortuna » dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.* — Ch. V. Héris, *La régence de l'Eglise :* régence spirituelle ; régence et sacerdoce. La régence de l'Eglise est la participation directe de la régence du Christ. « Si complexe qu'elle apparaisse en ses multiples organes, elle s'unifie en définitive dans son ultime orientation vers l'Eucharistie. »

Journal of theological studies. — Janvier 1928. C. H. Turner, *Prolégomènes aux traités de saint Cyprien intitulés « Testimonia » et « Ad Fortunatum »* (Suite d'articles publiés dans la même revue en 1905 et en 1907) : Le texte imprimé et les principaux manuscrits de saint Cyprien. — V. Taylor, *L'hypothèse d'un Proto-Luc est-elle fondée?*

The Harvard theological Review. — Janvier 1928. Ce numéro sera bien venu des savants spécialisés dans l'étude des langues sémitiques. Il fournit, en effet, une contribution importante au déchiffrement des inscriptions de Serâbît, dans la péninsule du Sinaï. Depuis quelques années, on avait fait beaucoup de bruit au sujet de ces inscriptions qui sont bien antérieures à Jésus-Christ. Grimme avait prétendu qu'il y était question de Moïse et de la princesse qui l'avait sauvé des eaux du Nil. Or, au printemps de 1927, Kirsopp Lake et Robert P. Blake ont visité la région de Serâbît, ont photographié et copié les inscriptions. Romain F. Butin publie ces belles photographies, transcrit les inscriptions, les interprète et les traduit en mettant en regard la traduction très divergente de Eisler, Bruston et Grimme. James Hardy Ropes et William H. P. Hatch, *La version latine* (Vulgate), *syriaque* (Peschito), *sahidique et bohaïrique des Actes et les manuscrits grecs.* Robert Pierre Casey, *Le texte des écrits antimanichéens de Titus, de Bosra, de Sérapion et de Thmuis.*

Zeitschrift für katholische Theologie. — Deuxième fascicule 1928. Martin Grabmann, *L'influence d'Albert le Grand sur la vie spirituelle du milieu du moyen âge* (à suivre). — Josef Santeler, *La prédestination dans les commentaires de l'épître aux Romains du treizième siècle.* Fin. — C. A. Knellfr, *La bulle de Sixte V sur la Bible.* Elle n'est pas une décision *ex cathedra.*

REVUES BIBLIQUES

Biblica — Janvier à mars 1928. K. Prümm, *Le culte des Empereurs et le Nouveau Testament* (en allemand). Contribution à l'étude de la langue des Pastorales et de l'origine de la doctrine de saint Paul sur Jésus ΚΥΡΙΟΣ En employant l'expression κύριος Ἰησοῦς, saint Paul avait l'intention de proclamer la divinité du Christ. En reconnaissant qu'il est consubstantiel au Père, il n'a pas dépassé ce que le Christ avait dit sur lui-même et ce que la primitive Eglise a cru à son sujet. — L. G. da Fonseca continue (en latin) ses savantes recherches sur Διαθήκη, *foedus an testamentum*. — P. Joüon, *Notes philologiques* (en français) *sur le texte hébreu de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome*. On se rappelle que la question de la date de la mort du Christ est obscure et controversée. K. Schoch s'est livré (en allemand) à de savantes recherches astronomiques pour trancher la controverse. La nouvelle lune du mois de nisan, des années 28 à 34, est tombée deux fois seulement le 14 nisan, à savoir en 30 et en 33, une fois seulement le 15 nisan (en 34). M. Schoch conclut que le Christ a été crucifié le 14 nisan, veille de la Pâque, comme saint Jean paraît l'insinuer, très probablement le 7 avril de l'an 30. — Comment concilier les Synoptiques et saint Jean qui paraissent en contradiction sur le jour où l'on célébrait la Pâque ? J. B. Chaumberger reprend (en allemand) une explication qui n'est pas nouvelle (ni certaine) : le Christ a anticipé la Pâque et l'a célébrée un jour plus tôt que les Juifs.

Revue biblique. — Janvier 1928. Les Mandéens forment une secte fixée aujourd'hui sur les bords du Tigre (Chatt-el-Arab), non loin de sa jonction avec l'Euphrate, au-dessus de Bassorah. Ils jouissent en ce moment d'une vogue particulière parmi les savants adonnés à l'étude des origines chrétiennes. Ils tiennent l'affiche et sont invités à fournir quelques-uns des éléments de la gnose qu'on reconnaît dans le quatrième Evangile. Le P. Lagrange a montré dans trois grands articles qu'il n'en est rien. « Leur légende s'est constituée en opposition avec le christianisme par une imitation déguisée... Les Mandéens ne se sont jamais rattachés au Christ et s'ils ont été confondus avec les chrétiens, c'était malgré eux, sauf les concessions de forme que leur suggérait leur opportunisme... Qu'on les étudie, ils sont intéressants. Mais qu'on n'en fasse pas des ancêtres du christianisme ni des inspirateurs de la tradition évangélique. » (Juillet, octobre 1927 ; janvier 1928.)

Bern. Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique, à propos d'un commentaire récent de l'Apocalypse*, Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*. 1926 (à suivre). — P. Dhorme, *Les Amorrhéens* (à suivre). — L.-H. Vincent, *La troisième enceinte de Jérusalem* (suite). — M.-J. Lagrange, *L'évangile de saint Marc n'a pas été écrit en latin*. M. Couchoud, qui jusqu'à présent nous avait étonnés par ses généralisations de pure fantaisie, a tenté de prouver, dans la *Revue de l'histoire des religions*, que le deuxième évangile a été écrit en latin. Le P. Lagrange n'a pas de peine à lui montrer que cette thèse est encore plus fantaisiste que les précédentes.

Avril 1928. P. Dhorme continue ses recherches savantes sur *les Amorrhéens*, d'après les documents cunéiformes. — La rédaction du livre de Jérémie et la formation de ses diverses parties posent un difficile

problème d'exégèse. E. Podechard (*Le livre de Jérémie, structure et formation*) cherche d'abord à discerner la structure du livre. « Son ordonnance, une fois dégagée, devra mettre sur la voie des procédés qui ont été suivis dans sa formation. Sur l'une et l'autre question, on s'en tiendra cependant aux grandes lignes. Ni on ne poursuivra jusque dans les détails la division du livre, ni on n'aura souci de fixer des dates, même si l'on en propose quelques-unes. Ce court travail représente donc seulement une première étape, mais qu'il paraît nécessaire de franchir, dans l'étude de la composition du livre de Jérémie. » — B. Allo repousse (*Aspects nouveaux du problème johannique*) des théories émises outre-Rhin d'après lesquelles les écrits johanniques ont fait des emprunts à la littérature mandéenne. « Les livres de la secte ont fait plus d'un emprunt aux documents johanniques... Et l'inverse n'a pour nous aucune probabilité. » — J.-M. Vosté entreprend une étude de l'ouvrage syriaque *Le Gannat Bussamé*. Le *Gannat Bussamé* est un volumineux commentaire des leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament de toute l'année liturgique des Nestoriens. Ce n'est pas un ouvrage original, mais une espèce de *Catena Patrum;* l'auteur y a recueilli les interprétations des docteurs anciens... Or, beaucoup de ces ouvrages sont perdus aujourd'hui, et nous n'avons plus que des idées très générales et imparfaites sur l'ancienne exégèse orientale syriaque qui dérive de l'école d'Antioche. Le *Gannat Bussamé* sera donc une source précieuse pour l'étude de l'exégèse ancienne; c'est un document unique. » Les commentateurs sont très divisés sur l'endroit où les Hébreux ont passé la mer Rouge. Ils feront bon accueil à la note de C. Bourdon, capitaine de corvette, qui a passé huit ans dans l'isthme de Suez et a consacré beaucoup de loisirs à parcourir à pied et à étudier la partie sud de l'isthme.

Bibliographie

Marie-Madeleine Saeyes, Les Sept Paroles, 87 p. Editions Saint-Michel, Bruxelles, et A. Giraudon, Paris, sans indic. de prix.

On lira avec fruit ces émouvantes méditations sur les paroles du Maître. Peut-être y a-t-il cependant quelque exagération oratoire à dire que le Christ, au Calvaire, « fait horreur, sous son masque de fange, au Père qu'il adore ».

F.X. Funk et K. Bihlmeyer, Kirchengeschichte, 8e édit. Première partie, **Das christliche Altertum,** 294 p. Paderborn, Schöningh, 1926, 7 mark

Complètement refondu par Bihlmeyer, ce manuel a le mérite d'une documentation abondante, précise, et au point. M. Bihlmeyer est au courant des dernières recherches de la science historique : il mentionne notamment l'apocryphe *Epistula apostolorum* du ne siècle récemment découverte, et il consacre un paragraphe à ces fameux Mandéens auxquels les historiens non catholiques accordent peut-être en ces derniers temps une importance excessive. Les conclusions de Bihlmeyer sont en général fort prudentes et modérées : c'est ainsi par exemple qu'il se refuse à suivre les savants contemporains qui se sont efforcés de réhabiliter Nestorius. Le livre de Bihlmeyer a l'avantage de ne laisser dans l'ombre aucune question importante. On lui reprocherait peut-être sa concision si ce n'était le défaut de tous les manuels. E. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

TABLES

DU

TOME XLVI

Janvier à Juillet 1928

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER 1928

M. Vaussard. Fascisme et bolchevisme en face du supranationalisme catholique, p. 5-29. — **L. Vialleton** L'Origine de la Vie, p. 30-40. — **A. Hamon.** Sainte Thérèse d'Avila, p. 41-55. — **V. Duret.** Henri Charlier ou un artiste dans la paroisse, p. 56-65. — *L'Actualité Religieuse.* — **R. Lesieur.** La vie religieuse au Canada, p. 66-73. — **E. Dumontet.** L'Union des Eglises à la Semaine des Ecrivains catholiques, p. 73-75. — **J. L.....** Une des dernières œuvres du Cardinal Mercier : L'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles, p. 76-80. — *Chroniques.* — **C. Belmon.** Chronique de théologie morale, p. 81-97. — **A. Leman.** Chronique d'histoire religieuse contemporaine, p. 98-113.

Informations. Notes et documents. — I. De Péguy à Saint Thomas. — II. Un faux. — III. Une exposition d'art dahoméen, p. 114.

Petite Correspondance. — I. A propos du trentain grégorien. — II. L'acte héroïque de charité. — III. Le prêtre et l'adoption, p. 120.

Revue des Revues. — Revues d'intérêt général, p. 122. — Bibliographie, p. 128

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE FÉVRIER 1928

A. Tenneson. Sancta Mater Ecclesia, p. 129-152. — **G. Farenc.** Les phénomènes métapsychiques, p. 153-170. — **L. Levesque.** Possession diabolique, mysticisme et névrose : le cas de Marie des Vallées, p. 171-181. — **E. Dumoutet.** Autour d'une dévotion médiévale, p. 182-193. — *L'Actualité Religieuse.* — **P. Delattre.** Les Etapes de l'organisation catholique allemande, p. 196-206. — *Chroniques.* — **G. Brunhes.** Chronique d'apologétique, p. 208-231. — **J. Vincent,** Chronique littéraire : Le Prêtre dans deux romans récents, p. 232-242.

Informations. Notes et documents. I. L'Ordre des humiliates protestants. — II. Memento. — III. Pour étudier le droit canonique (J. Gautier), p. 243.

Petite Correspondance. — I. L'érection des croix dans les cimetières et la législation civile. — II. Encore les pouvoirs des diacres. — III. Pour étudier l'histoire de la civilisation, p. 249.
Revue des Revues. — Revues des sciences religieuses, Revues scientifiques, p. 252. — Bibliographie, p. 256.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MARS 1928.

M. Lepin. Autour de l'idée du sacrifice, p. 257-287. — **Mgr Batiffol.** Le siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Église, p. 288-302. — **J. Rivière.** Sur l'authenticité du verset des trois témoins, 303-309. — **L. Herpeel.** Catholiques et catholicisme — Dans le domaine religieux. I. Le devoir des fidèles, p. 310-318. — **A. Decout.** Notes sur la prédication, p. 319-325. *L'Actualité religieuse.* — **G. Coolen.** Le problème de l'Union des Églises et l'Anglicanisme, p. 326-346. — *Chroniques.* — **F. Cimetier.** Chronique des Actes du Saint-Siège, p. 347-360. — **P. Humbert.** Chronique physico-mathématique, p. 361-370.
Informations. Notes et documents. — La lutte des catholiques mexicains. — II. L'Apostolat missionnaire de la France, p. 371.
Petite Correspondance. — I. Consultation canonique. — II. Livre sur Michelet. — III. Pour étudier la sociologie, p. 374.
Revue des Revues, p. 377. — Bibliographie, p. 382.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL 1928.

A. D. Sertillanges. Sur la démontrabilité de Dieu, p. 385-394. — **Al. Valensin.** — Un catholique peut-il être socialiste ?, p. 395-408. — **B. Emonet.** Un nouveau commentaire de l'Évangile selon saint Jean, p. 409-422. — **J. Hébrard.** Jérusalem nouvelle, 423-437. **L. Herpeel.** Catholiques et Catholicisme. Dans le domaine religieux. II. Le Devoir des militants, p. 438-444. *L'Actualité religieuse.* — **J. Leclercq.** L'Année religieuse en Belgique, 445-457. — **E. Horn.** Le nouveau prince primat de Hongrie, p. 458-461 — *Chroniques.* F. **Cimetier.** Chronique des Actes du Saint-Siège (*fin*), p. 462-474. — **G. Bardy.** Chronique d'histoire des origines chrétiennes, 475-491.
Informations. Notes et documents. — I. La révision du Prayer-Book. — II. L'ascèse des Exercices de saint Ignace, (M. Viller). — III. L'autel chrétien à travers les âges, p. 491.
Petite correspondance. — I. Piété et vie mondaine. — II. Saint Amaury. III. Pour la retraite du mois, p. 505.
Revue des Revues. — Revues d'intérêt général, p. 507. — Bibliographie, p. 512.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MAI 1928.

A. D. Sertillanges. Comment on prouve Dieu, p. 513-521. — **F. Aupiais.** La lumière qui luit dans les ténèbres, p. 522-544. — **Ch. Collin.** Pour notre chant d'Église : la Maîtrise de Dijon, p. 545-557. — **V. Lenoir.** Le prétendu catholicisme de Rémy de Gourmont, p. 558-563. — **A. Décout.** Notes de prédication. II. L'auditoire trop neuf, 564-569. — *L'Actualité religieuse.* — **Dom A. de Lilienfeld.** L'Union des Églises et l'Église orthodoxe russe, p. 570-579. — **E. Dumoutet.** L'homme qui ressuscita d'entre les vivants, p. 579-582. — *Chroniques.* — **A. Condamin.** Chronique biblique. Ancien testament, p. 583-605. — **J. Blouet.** Chronique pastorale, 606-619.
Informations. Notes et documents. — I. En marge des Tharaud. Peguy catho-

lique (C. Francheт). — II. Une visite au National Catholic Council de Washington (J. Blouet). — III. Memento, p. 620.
Petite Correspondance. — Juridiction du vicaire capitulaire. — II. Saint Irénée, docteur de l'Eglise, p. 628.
Revue des Revues. — Revues des questions sociales. — Revues des sciences religieuses, 631. — Bibliographie, 638.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUIN 1928.

Bruno de Solages. L'Eglise et l'Occident, p. 641-672. — **J. Bonsirven.** La vocation d'Israël en face des nations et de Jesus-Christ, selon la pensée juive, p 673-685. — **A. Boutinaud.** La renaissance de la métaphysique en Allemagne, p. 686-699. **A. Bros.** La raison primitive, p. 700-707. — *L'Actualité Religieuse.* — **A. Bertrand.** La stigmatisée de Konnersreuth, p. 708-720.— **B. de Solages.** Contre-offensive catholique, p. 721-725. — *Chroniques.* — **G. Bardy.** Chronique d'histoire des origines chrétiennes, p. 726-740. — **F. Cimetier.** Chronique de droit canonique, p. 741-755.
Informations. Notes et documents. — I. Autour du problème missionnaire. — II. La foi et sa justification rationnelle. — III. Littérature grecque chrétienne. — IV. A propos de la persécution au Mexique, p. 756.
Petite Correspondance. — Monuments aux morts de la guerre, p. 765.
Revue des Revues. — Revues des sciences religieuse (*suite*). — Revues bibliques, p. 766. — Bibliographie, p. 768.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

Aupiais (F.). — *La lumière qui luit dans les ténèbres*, 522-544.

B

Bardy (G.). — *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, 475-491; 726-740.
Batiffol (Mgr.). — *Le siège de Rome et l'Orient dans l'Histoire ancienne de l'Eglise*, 288-302.
Belmon (E.). — *Chronique de théologie morale*, 81-97.
Bertrand (A.). — *La Stigmatisée de Konnersreuth*, 703-720.
Blouet (J.). — *Chronique pastorale*, 606-619.
Bonsirven (J.). — *La vocation d'Israël en face des nations et de Jésus-Christ, selon la pensée juive*, 673-685.
Boutinaud (A.). — *La renaissance de la métaphysique en Allemagne*, 686-699.
Bros (A.). — *La raison primitive*, 700-717.
Brunhes (G.). — *Chronique d'apologétique*, 208-231.

C

Cimetier (F.). — *Chronique des Actes du Saint-Siège*, 347-360; 462-474. — *Chronique de droit canonique*, 741-755.
Collin (Ch.). — *Pour notre chant d'Eglise : la Maîtrise de Dijon*, 545-557.
Condamin (A.). — *Chronique biblique : Ancien Testament*, 583-605.

D

Décout (A.). — *Notes sur la prédication*, 319-325 ; 564-569.
Delattre (P.). — *Les Etapes de l'organisation catholique allemande*, 196-206.
Dumoutet (E.). — *L'Union des Eglises à la Semaine des Ecrivains catholiques*, 73-75. — *Autour d'une dévotion médéviale*, 182-195. — *L'homme qui ressuscita d'entre les vivants*, 579-582.
Duret (V.). — *Henri Charlier ou un artiste dans la paroisse*, p. 56-65.

E

Emonet (B.). — *Un nouveau commentaire de l'Evangile selon saint Jean*, 409-422.

F

Farenc (G.). — *Les phénomènes métapsychiques*, 153-170.

H

Hamon (A.). — *Sainte Thérèse d'Avila*, 41-55.
Hebrard (J.). — *Jérusalem nouvelle*, 423-437.
Herpeel (L.). — *Catholiques et Catholicisme. Dans le Domaine religieux. I. Le Devoir des fidèles*, 310-318. *II. Le Devoir des militants*, 438-444.
Horn (E.). *Le nouveau prince primat de Hongrie*, 458-461.
Humbert (P.). — *Chronique physico-mathématique*, 361-370.

L

L. (J.). — *Une des dernières œuvres du Cardinal Mercier : l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles*, 76-80.
Leclercq (J.). — *L'Année religieuse en Belgique*, 445-457.
Leman (A.). — *Chronique d'histoire religieuse contemporaine*, 98-113.
Lenoir (V.). — *Le prétendu catholicisme de Remy de Gourmont*, 558-563.
Lepin (M.). — *Autour de l'idée du sacrifice*, 257-287.
Lesieur (R.). — *La vie religieuse au Canada*, 66-73.
Levesque (L.). — *Possession diabolique, mysticisme et névrose : le cas de Marie des Vallées*, 171-181.
Lilienfeld (Dom A. de). — *L'Union des Eglises et l'Eglise orthodoxe russe*, 570-579.

R

Rivière (J.). — *Sur l'authenticité du verset des trois témoins*, 303-309.

S

Sertillanges (A. D.). — *Sur la démontrabilité de Dieu*, 385-394. — *Comment on prouve Dieu*, 513-521.
Sloages (Bruno de). — *L'Eglise et l'Occident*, 641-672. — *Contre-offensive catholique*, 721-725.

T

Tenneson (A.). — *Sancta Mater Ecclesia*, 129-152.

V

Valensin (Abbé.). — *Un catholique peut-il être socialiste?*, 395-408.
Vaussard (M.). — *Fascisme et bolchevisme en face du supranationalisme catholique*, 5-29.
Vialleton (L.). — *L'origine de la Vie*, 30-40.
Vincent (J.). — *Chronique littéraire : le Prêtre dans deux romans récents*, 232-242.

III. — Table par matières

A

Adoption. — *Le Prêtre et l'Adoption* (Petit. Corr.), 121.
Allemagne. — *Les étapes de l'organisation catholique allemande* (P. Delattre), 196-206. — Cf. **Métaphysique, Stigmatisée**.
Amaury. — *Saint Amaury* (Petit.Corr.), 509.
Anglicanisme. — Cf. **Union des Eglises, Prayer-Book**.
Apologétique. — *Chronique d'apologétique* (G. Brunhes), 208-221. — *Contre-offensive catholique* (Bruno de Solages), 701-725. — Cf. **Foi**.
Ascèse. — *L'ascèse des exercices de saint Ignace* (Not. et doc.), 498-502.
Autel. — *L'autel chrétien à travers les âges* (Not. et Doc.), 503-505.

B

Beaux-Arts. — Cf. **Charlier**,
Belgique. — *L'Année religieuse en Belgique* (J. Leclercq) 445-457.
Bolchevisme. — Cf. **Fascisme**.

C

Canada. — *La vie religieuse au Canada* (R. Lesieur), 66-78,
Catholicisme. — *Catholiques et Catholicisme*. — *Dans le domaine religieux* (L. Herpeel). I. *Le devoir des fidèles*, 310-318; II. *Le devoir des militants*, 438-444. — Cf. **Socialisme, Gourmont**.
Célibat ecclésiastique. — *Un faux* (Not. et doc.), 116-117.
Chant d'église. — *Pour notre chant d'église : la maîtrise de Dijon* (Ch. Collin), 545-557.
Charité. — *L'acte héroïque de charité* (Petit. Cor.), 120.
Cimetières. — *L'érection des croix dans les cimetières et la législation civile* (Not. et Doc.), 249-251.
Civilisation. — *Pour étudier l'histoire de la civilisation* (Petit. Corr.), 251-252. — Cf. **Occident**.
Charlier. — *Henri Charlier ou un artiste dans la paroisse* (V. Duret), 56-65.

Chroniques. — *Théologie morale* (C. Belmon), 81-97 ; *Histoire religieuse contemporaine* (A. Leman), 98-113 ; *Apologétique* (G. Brunhes), 208-231 ; *Littéraire* (J. Vincent), 232-242 ; *Actes du Saint-Siège* (F. Cimetier), 347-360 ; 462-474 ; *Physico-mathématique*, (P. Humbert), 361-370 ; *Histoire des origines chrétiennes* (G. Bardy), 475-491 ; 726-740 ; *Biblique : Ancien Testament* (A. Condamin), 583-605 ; *Pastorale* (J. Blouet), 606-619 ; *Droit canonique* (F. Cimetier), 741-755.

D

Dévotion. — *Autour d'une dévotion médiévale* (E. Dumoutet), 482-495. — Cf. **Ascèse**.
Diacres. — *Encore les pouvoirs des diacres* (Not. et doc.); 251.
Dieu. — *Sur la démontrabilité de Dieu* (A.-D. Sertillanges), 385-394. — *Comment on prouve Dieu* (A.-D. Sertillanges), 513-521.
Droit canonique. — *Pour étudier le droit canonique* (Not. et doc.), 247-248 ; *Consultation canonique* (Petit. Corr.), 374-375 ; *Chronique de droit canonique* (F. Cimetier), 741-755.

E

Eglise. — *Sancta Mater Ecclesia* (A. Tenneson), 129-152. — Cf. **Occident**.
Eglise orthodoxe russe. — Cf. **Union des Eglises**.
Etats-Unis. — *Une visite au « National Catholic Welfare Council » de Washington*, 625-627.
Evangile. — *Un nouveau commentaire de l'Evangile selon saint Jean* (B. Emonet), 409-422.
Exégèse. — *Chronique Biblique : Ancien Testament* (A. Condamin), 583-605.

F

Fascisme. — *Fascisme et bolchevisme en face du supranationalisme catholique* (M. Vaussard), 5-29.
Foi. — *La foi et sa justification rationnelle* (Not. et doc.), 758-761.

G

Gourmont. — *Le prétendu catholicisme de Remy de Gourmont* (V. Lenoir), 558-563.

H

Hongrie. — *Le nouveau prince-primat de Hongrie* (E. Horn), 458-461.
Histoire religieuse. — *Chronique d'histoire religieuse contemporaine* (A. Leman). 98-113. — Cf. **Origines chrétiennes**.
Humiliates. — *L'Ordre des humiliates protestants* (Not. et doct.), 243-246.

I

Ignace (Saint). — Cf. **Ascèse**.
Irénée (Saint). — *Saint Irénée, docteur de l'Eglise* (Petit. Corr.), 629-630.
Israël. — *La vocation d'Israel en face des nations et de Jésus-Christ, selon la pensée juive* (J. Bonsirven), 673-685.
Italie. — Cf. **Fascisme**.

J

Jérusalem. — *Jérusalem nouvelle* (J. Hébrard), 423-437.
Jésus-Christ. — Cf. **Israel**.

L

Littérature. — *Chronique littéraire. Le Prêtre dans deux romans récents* (J. Vincent), 232-242. — *L'homme qui ressuscita d'entre les vivants* (E. Dumoutet), 579-582.
Littérature grecque chrétienne. — *Un nouveau Manuel d'histoire de la littérature grecque chrétienne* (Not. et Doc.), 761-764.

M

Marie des Vallées. — *Possession diabolique, mysticisme et névrose : le cas de Marie des Vallées* (L. Levesque), 171-181.
Mercier (Cal.). — *Une des dernières œuvres du Cardinal Mercier : l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles* (J.-L.), 76-80.
Métaphysique. — *La renaissance de la métaphysique en Allemagne* (A. Boutinaud), 686-699.
Métapsychis. — *Les phénomènes métapsychiques* (G. Farenc), 153-170.
Mexique. — *La lutte des catholiques mexicains* (Not. et doc.), 371-372. — *A propos de la persécution au Mexique* (Not. et Doct.), 764-765.
Michelet. — *Livres sur Michelet* (Petit. Corr.), 375.
Missions. — *Une exposition d'art dahoméen* (Not. et Doc.), 118-119. — *L'Apostolat missionnaire de la France* (Not. et Doc.), 372-373. — *Autour du problème missionnaire* (Not. et Doc.), 756-758. — *La lumière qui luit dans les ténèbres* (F. Aupiais), 522-544.
Morale. — Cf. **Chroniques.**
Morts de la Guerre. — *Monuments aux morts de la guerre* (Petit. Corr.), 765-766.

O

Occident. — *L'Eglise et l'Occident* (Bruno de Solages), 641-672.
Orient. — Cf. **Rome, Occident.**
Origines chrétiennes. — *Chronique d'histoire des origines chrétiennes* (G. Bardy), 475-491; 726-740.

P

Pastorale. — *Chronique pastorale* (G. Blouet), 606-619.
Péguy. — *De Péguy à saint Thomas* (Not. et Doct.), 114-116. — *En Marge des Tharaud : Péguy catholique* (Not. et Doc.), 620-624.
Peuples primitifs. — *La raison primitive* (A. Bros), 700-707.
Physique. — Cf. **Sciences.**
Possession diabolique. — Cf. **Marie des Vallées.**
Prayer-Book. — *La Revision du Prayer Book* (Not. et Doc.), 491-498.
Prédication. — *Notes sur la prédication* (A. Décout), 319-325; 564-569.
Prêtre. — Cf. **Adoption, Célibat ecclésiastique, Littérature.**

R

Retraite. — *Pour faire la retraite du mois* (Petit. Corr.), 506.
Rome. — *Le siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Eglise* (Mgr P. Batiffol), 288-302.

S

Sacrifice. — *Autour de l'idée du sacrifice* (M. Lepin), 257-287.
Saint-Siège. — *Chronique des Actes du Saint-Siège* (F. Cimetier), 347-360; 462-474. — Cf. **Rome.**
Sciences. — *Chronique physico-mathématique* (P. Humbert), 361-370.

Semaine des Ecrivains catholiques. Cf. **Union des Eglises.**
Socialisme. — *Un catholique peut-il être socialiste?* (Al. Valensin), 395-408.
Sociologie. — *Pour étudier la sociologie* (Petit. Corr.), 376-377.
Stigmatisée. — *La stigmatisée de Konnersreuth* (A. Bertrand), 708-720.

T

Thérèse d'Avila (Sainte). — *Sainte Thérèse d'Avila* (A. Hamon), 41-55.
Trentain grégorien. — *A propos du trentain grégorien* (Petit. Corr.), 120.
Trois témoins. — *Sur l'authenticité du verset des trois témoins* (J. Rivière), 303-309.

U

Union des Eglises. — *L'Union des Eglises à la semaine des Ecrivains catholiques* (E. Dumoutet), 73-75. — *Le problème de l'Union des Eglises et l'Anglicanisme* (G. Coolen), 326-346. — *L'Union des Eglises et l'Eglise orthodoxe russe* (Dom A. de Lilienfeld), 570-579.

V

Vicaire capitulaire. — *Juridiction du vicaire capitulaire* (Petit. Corr.), 628-629.
Vie. — *L'origine de la vie* (M. Vialleton), 30-40.
Vie mondaine. — *Piété et vie mondaine* (Petit. Corr.), 505-506.
Vie religieuse à l'étranger. — Cf. **Allemagne, Canada, Belgique, Hongrie, Etats-Unis, Mexique, Fascisme, Union des Eglises,**

IV. — Table des ouvrages signalés

A

Abel. — Cf. **Vincent.**
Acta V. Conventus Velehradensis, 247.
Alice Munet, 619.
Allo (B.). — *Le scandale de Jésus*, 226-228.
Almanach catholique français pour 1928, 256.
Altara Colonna (Pr. d'). — *Dialogues contradictoires*, 209-210.
Angelo (Mgr Sorio di). — *Jus Digestorum*, 742.
Apostolat missionnaire de la France, 372-373.
Ascondo (E. R.). — *Il principio maggioritario nella storia del Diritto canonico*, 750.
Aufray (R. P.). — *Le Bulletin salésien*, 614.

B

Barbézieux (A. de). — *Lectures évangéliques*, 611.
Bardy (G.). — *Clément d'Alexandrie*, 83-84.
Bardy (G.). — *Littérature grecque chrétienne*, 761-764.
Belmon (C.). — *Pour le sanctuaire*, 606.
Benzinger. — *Hebraische Archeäologie*, 600-602.
Berlioux. — *Mois de Marie*, 610.
Berlioux. — *Mois des Ames du Purgatoire*, 610.
Bernanos (G.). — *L'imposture*, 236-242.
Bessières (A.). — *Les regimes scolaires à travers le monde*, 246.

Bessières (A.). — *On demande des prêtres*, 606-607.
Biblia Sacra juxta vulgatam Clementinam, 383.
Bird (T.-E.). — *A Commentary on the Psalms*, 590-592.
Bohan (M.). — *Via Crucis*, 628.
Boissieu (A. de). — *La patience enseignée par les saints*, 97.
Bominghaus (E.). — *Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien*, 498-502.
Boucher (Mgr). — *Aux Missions du Togo et du Dahomey*, 619.
Boucher (Mgr A.). — *Au Congo français : les Missions catholiques*, 756.
Bouillon (V.). — *La politique de saint Thomas*, 90.
Boumard. — *Formation de l'enfant par le catéchisme*, 612.
Bouvier (H.) et **Hemmer** (H.). — *L'abbé Claude Bouvier*, 639-640.
Braun (J.). — *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 503-505.
Braunschvig (M.). — *La littérature contemporaire étudiée dans les textes*, 115.
Bremond (J.). — *Les pères du désert*, 82-83.
Broglie (L. de). — *Ondes et mouvements*, 368-370.
Brunhes (G.) — *La Foi et sa justification rationnelle*, 758-761.
Bucaille (V.). — *Montalembert*, 107.

C

Cance (A.). — *Le Code de droit canonique*, 747-748.
Cappello (F.). — *De paenitentia*, 751.
Cappello (F.). — *Summa juris canonici*, 747-748.
Carcopino (J.). — *Etudes romaines : La basilique pythagoricienne de la porte majeure*, 489-491.
Cardialaguet (Ch.). — *Mon curé chez lui*, 607.
Carminati (Dr C.). — *Compendio di Missiologia*, 756-757.
Caspari (W.). — *Die Samuelbücher*, 599-600.
Cathrein (V.). — *De bonitate et malitia actuum humanorum*, 90-91.
Cayré (R.-P.) *Précis de Patrologie*, 726-729.
Ce que j'ai appris à la guerre, 382.
Chappuis (P.). — *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, 730-733.
Chauvois (Dr L.). — *La Machine humaine*, 255.
Chelodi (L.). — *Jus de personis juxta Codicem*, 750.
Chrétien (P.). — *De Matrimonio*, 751-752.
Cimetier (Fr.). — *Pour étudier le code de droit canonique*, 247-248.
Clément (Dr G.) *Le droit de l'enfant à naître*, 95.
Congrès Eucharistique national, (VIe), 627.
Cordonnier (Chan.). — *Carême eucharistique*, 609-610.
Cornely (R.). — *Compendium Introductionis in s. Scripturae Libros*, 585-587.
Cornely et Merck. — *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Ecritures*, 587.
Coulet (R.-P.). — *La fécondité du foyer*, 85-87.
Creusen. — Cf. **Vermeersch**.

D

Debout (J.). — *Les trois contre l'Autel*, 607.
Debouxhtay (P.). — *Rome et l'Orient au Ve siècle*, 247.
Delafosse (H.). — *Lettres d'Ignace d'Antioche*, 476-478.
Delbant (P.) *Année préparatoire à la Communion solennelle*, 613.

Delehaye (P.). — *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, 478-489.
Delerue. — *La Sainte Religieuse*, 613.
Deroux (M.-P.). — *Les origines de l'oblature bénédictine*. 751.
Dictionnaire de droit canonique, 748.
Doheny (W.-J.). — *Church Property : Modes of acquisition*, 754.
Dorsch (A.-E.). — *De inspiratione s. scripturae*, 587-589.
Dublanchy (E.). — *La voix de Pierre pour l'indépendance du Pape*, 743.
Dubly (H.-L.). — *Le cardinal Mercier*, 112-113.
Ducos (Ch.). — *Sermons sur quelques grands sujets*, 610.
Dumont (J.). — *Notre foi*, 382-383.
Duplessy (Ch.). — *Le Catéchisme en problèmes*, 612.
Durand (A.). — *L'Evangile selon saint Jean*, 409-422.
Durengues (A.). — *Le livre de saint Phébade contre les Ariens*, 736-737.
Ehrard (R.-P.). — *Le saint Sacrifice de la Messe*, 616.

E

d'Enghien (P. Prosper). — *T. R. P. Piat de Mons*, 749.
Espiney (Dr P. d'). — *La Psychothérapie du Dr Vittoz*, 128.

F

Fanfani (L.). — *De indulgentiis*, 751.
Faye (E. de). — *Origène, sa vie, ses œuvres, sa pensée*, 733-735.
Feldman (Fr.). — *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*, 593-596.
Ferreres J.-B.). — *Derecho sacramental penal especial*, 753.
Ferreres (P.). — *Instituciones canonicas*, 748.
Ferreres (J.-B.). — *Las esponsales y el matrimonio*, 753.
Fêtes mariales de Chartres, 627.
Folghera (J.-D.). — *La force*, 91.
Folghera (J.-D.). — *Newman Apologiste*, 211.
Fugeray (R.). — *Mère Anjorrant et son œuvre*, 108-109.
Funk (F.-X.) et **Bihlmeyer** (K.). — *Kirchengeschichte*, 768.
Funck-Brentano (Fr.). — *L'Ancien Régime*, 98-101.

G

Galzy (J.). — *Sainte Thérèse d'Avila*, 41-55.
Gambier (S.). — *Paroles sacrées*, 610.
Gautherot (G.). — *Septembre 1792*, 104-105.
Gemelli (A.). — *De conceptus impotentiae coeunai definitione*, 753.
Gerest (R.-P.). — *Veritas. La vie chrétienne raisonnée et méditée*, 609.
Gidrol (J.-M.). — *La vraie Eglise*, 209.
Gillet (P.). — *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, 750.
Gillet. — *Les Actes humains*, 91.
Gillmann (F.). — *Einteilung und Systeme des gratianischen Dekrets*, 743.
Giudice (V. del). — *Privilegio, dispensa ed epicheia nel dirito canonico*, 750.
Gorce (D.). — *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore*, 737-740.
Gougnard (Ch.-A.). — *Tractatus de Indulgentiis*, 751.
Gouraud (Mgr). — *Memento de vie religieuse*, 616.
Grandmaison (R.-P.-L. de). — *La Religion personnelle*, 639.

Grimaud (Ch.). — *Ma Messe*, 616.
Guilbert (F.). — *Saint Vaast*, 640.
Guire (R.-P-Mc). — *S. Ambrosii de Nabuthae*, 481-483.

H

Hanotaux (G.). — *Histoire de la fondation de la troisième République*, 109-110.
Haudenard (R. Van). — *La question scolaire et le parti socialiste belge*, 246.
Havilland (J.-R. de). — *Newman*, 210-211.
Hayward (F.). — *Le dernier siècle de la Rome pontificale*, 98.
Hemmer. — Cf. **Bouvier**.
Hery (M.). — *Chemin de la Croix tiré des Prophéties*, 512.
Hilling (N.). — *Das Eherecht des Codex juris canonici*, 753.
Honnay. — *L'Art de la Direction*, 614.
Hostachy (V.). — *Dans la joie des saints et saintes d'Italie*, 627.
Houde. — Cf. **Meis**.
Hugon (S.-J.). — *Une carrière : le Missionnaire*, 619.

K

Kortleitner (Fr.-Xav.). — *De religione populari Israelitarum*, 602.
Kühnel (J.). —*Von Gott und von uns*, 128.

J

Janin (R.). — *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, 231.
Jemolo (A.-C.). — *Elementi di diritto ecclesiastico*, 743.
Jésus-Christ dans l'Eucharistie, 616.
Joannès (G.). — *La vie de l'Au-delà dans la vision béatifique*, 511.
Jouguet (P.). — *L'impérialisme Macédonien et l'Hellénisation de l'Orient*, 255-256.
Journet (Ch). — *L'Union des Eglises*, 229-230.
Julien (Mgr). — *Oraison funèbre de S. Gr. Mgr Lemonnier*, 628.
Julien (Mgr). — *Discours de mariage*, 609.

L

La Bible instructive, 613.
Laborde (R.-P.). — *Pour être Apôtre à l'école de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 619.
Lacombe. — Cf. **Marcors**.
Lahargou (Ch.). — *Nouveau cours d'apologétique*, 209.
Lahargou (Ch.). — *L'Eglise et ses témoins dans le monde*, 209.
La Lucha de los catôlicos mejicanos, 371-372.
Landersdorfer (S.). — *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt*, 597-598.
Lanier (H.). — *Guide pratique de la procédure matrimoniale de droit canonique*, 755.
La Paroisse et la Famille, 616.
La Piana (G.). — *Foreign group in Rome during the first centuries of the Empire*, 729-730.
La Prière pour les Prêtres dans la sainte Liturgie, 616.
La Sankta Biblio. Malnova Kaj Nova Testamentoj, 602-605.
Laveille (Mgr). — *Le cardinal Mercier*, 111-112.

Lebon (J.). — *Athanasiana syriaca*, 735-736.
Leccisi (H.). — *La Prova testimoniale nel Codice di diritto canonico*, 755.
Leclercq (H.). — *Saint Jérôme*, 483-484.
Leclercq (J.). — *Leçons de droit naturel*, 742.
Legrand (Chan.). — *Cours de religion chrétienne*, 609.
Leiber (R.). — *Konnersreuth*, 247.
Lejeune (R.-P.). — *Retraite anecdotique*, 613.
Lemire (Em.). — *Apologétique*, 208.
Lemonnyer. — *La vie humaine*, 91-92.
Leroy (O.) — *La raison primitive*, 700-707.
Les martyres franciscains des Carmes, 105-106.
Lesne (Mgr). — *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 753.
Levaux (L.). — *Quand Dieu parle*, 210.
Lilienfeld (A. de). — *Pour l'Union*, 247.
Lindhardt (R.) — *Die brennende Dornbusch*, 610.
Longhaye (R.-P.). — *La Prédication*, 608.

M

Mahoney (Rev. E.-J.). — *Christian Marriage*, 382.
Majerus (M.). — *La situation légale de l'Eglise catholique du Grand-Duché du Luxembourg*, 742.
Marion G. et Lacombe. — *Histoire de l'Eglise*, 383.
Martineau (C.). — *Essai sur les rapports entre la notion d'obligation morale et la connaissance de Dieu*, 217-218.
Mathiez (A.). — *La Révolution française*, 101-104.
Meester (A. de). — *Compendium juris canonici*, 751.
Meis (H.) et **Houde** (G.). — *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, 592-593.
Merck. — Cf. **Cornely**.
Merkelbach (H.). — *Quaestiones de Castitate et luxuria*, 94-95.
Merkelbach (H.). — *Quaestiones de Embryologia et de ministratione baptismatis*, 94-95.
Meurant (F.). — *L'Enigme de la vie et de la souffrance*, 210.
Micklem (N.). — *Prophecy and Eschatology*, 596-597.
Miller (A.). — *Das Hohe Lied übersetzt und erklärt*, 598-599.
Missel des fidèles et office divin, 256.
Mohr (H.). — *Das Himmelreich auf Erde*, 610.
Monnoyer (Dom). — *Petit Missel de première communion*, 613.
Montgros (G. de). — *Instructions et Conférences*, 609.
Mura-Stange (A.). — *Celsus und Origenes*, 478-481.

N

Niedergang. — *Le clergé paroissial*, 608.
Nordmann (Ch.). — *L'au-delà*, 384.
Nourrisson (P.). — *Visions de pèlerinage*, 627.
Nouvellon (Ch.). — *Aux prêtres qui souffrent*, 618.

O

Ojetti (B.). — *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, 744.

P

Paquet (Mgr). — *Cours d'éloquence sacrée*, 609.
Pasquier (L.-G. du). — *Le calcul des probabilités, son évolution mathématique et philosophique*, 361-363.
Péguy (Ch.). — *Lettres et Entretiens*, 114-115.
Périnelle (J.). — *L'attrition d'après le Concile de trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, 92-94.
Philippe (A.). — *Le catéchisme des droits divins dans l'ordre social*, 89-90.
Pinel (L. Ch.). — *Le Bienheureux Thomas Helye de Biville*, 512.
Plus (R.). — *Face à la vie*, 128.
Povah (J. W.). — *The New Psychology and the Hebrew Prophets*, 597.
Pribilla (M.). — *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, 231.
Prummer (R. P.). — *Manuale juris canonici*, 745-746.

Q

Qu'est-ce que la science? 364-367.

R

Rabeau (G.). — *Introduction à l'étude de la théologie*, 211-217.
Renard (Ch.). — *La Voie étroite*, 614.
Renard (E.). — *Lavigerie*, 110-111.
Renaudin (P.). — *Saint Vincent de Paul*, 638.
Rivière (J.). — *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, 742.
Roberti (Fr.). — *De processibus*, 754.
Rodolfi (Mgr.). — *Una Pagina di Vangelo al giorno*, 610.
Roger (abbé). — *Le Signe de la Croix*, 382.
Roguelin (L.). — *L'Eglise chrétienne primitive et le catholicisme*, 511-512.
Rome (E.). — *Figures apostoliques*, 475-476.
Rouzic (L.). — *Jésus-Christ et le Mariage*, 87.
Rouzic (L.). — *La famille*, 88.
Rouzic (L.). — *Le père*, 88.
Rovolt (J. B.). — *Les martyrs Eudistes massacrés aux Carmes et à Saint-Firmin*, 105-107.

S

Saeyes (M.-M.). — *Les pleurs du Rorate*, 640.
Saeyes (M.M.). — *Les Sept paroles*, 768.
Sagmuller (J. B.). — *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 743.
Salinis (P. P.). — *Marins et missionnaires*, 382.
Salucci (R.). — *Il diritto penale secondo il Codice di diritto canonito*, 755.
Sandy (J.). — *Les Soutanes vertes*, 233-236.
Schäfer (T.). — *De religiosis...*, 750.
Schmitt (A.). — *Katholische Apologelik*, 209.
Schonsteiner (P.). — *Kanonische Quellenlehre und geistliches Standesrecht*, 745.
Senn (F.). — *Les Origines de la notion de jurisprudence*, 742.
Senn (F.) — *De la justice et du droit*, 742.
Sertillanges (A. D.). — *Notre vie*, 95-97.

Smet (A. de). — *Compendium de sponsalibus et matrimonio*, 752.
Smet (A. de). — *De sponsalibus et matrimonio*, 752.
Staab (Dr *K.*). *Die Pauluskatenen*, 484-486.
Stachnik (R.). — *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche*, 753.
Stocchiero (G.). — *Il Codice del Clero*, 128.
Synave — *La Vie de Jésus*, 115-116.

T

Thellier de Poncheville. — *L'Hostie dans la Cité*, 88-89.
The Tresaury of the Faith, 982.
Thevenot (Ch.) — *La jeune fille chrétienne à l'Ecole de Sainte Marguerite Marie*, 625.
Thouverez (E.). — *Pierre Nicole*, 84-85.
Tondelli (L.) *Gesu nella storia al centro della critica biblica*, 228
Triebs (Fr.). — *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts*, 753.

V

Van Hove (A.). — *La doctrine du miracle chez saint Thomas*, 218-219.
Verdunoy (Chan.). — *Manuel d'Ecriture Sainte*, 589-590.
Verdunoy (Ch.) *Ozanam*, 108.
Vermeersch et Creusen, *Epitome juris canonici*, 745.
Vidal (P.). *Jus canonicum de Processibus*, 754.
Viglino (C.). — *Ultime sentenze della S. R. Rota sull impotenza al matrimonio*, 753.
Vincent (H.). et **Abel** (F. M.). — *Jérusalem*, 423-437.
Voosen (Elie). — *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, 742.
Vromant (P.). — *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 754.

W

Wilbois (J.). — *L'homme qui ressuscita d'entre les vivants*. 579-582.
Wyels (Fr. de). — *Un pionnier anglo-catholique de l'Union*, 217.

V. — Table des Revues signalées.

Ami du clergé, 252, 634-635.
Biblica, 767.
Bulletin de littérature ecclésiastique, 255, 766.
Chronique sociale de France, 378-379, 633-634.
Collectanea Mechlinensia, 636-637.
Correspondant, 125-126, 507-508.
Documentation catholique, 377-378.
Dossiers de l'Action populaire, 379-381, 631-633.
Ephemerides theologicae Lovanienses, 637.
Etudes, 122-123, 508-510.
Etudes carmélitaines, 381.
Gregorianum, 254.
Les Lettres, 123-125, 507.
Lumen, 254.
Nouvelle revue théologique, 635.
Perfice munus, 637.
Recherches des Sciences religieuses, 252-253, 635-636.
Revue Biblique, 254, 767-768.
Revue des Deux-Mondes, 126-127, 507.
Revue des Jeunes, 123-507.
Revue des questions scientifiques, 254-255.
Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 253.
Revue des Sciences religieuses, 253, 635.
Revue thomiste, 636.
Studies, 510.
The Catholic World, 127, 510-511.
The Ecclesiastical Review, 766.
The Harvard theological Review, 766.
The Journal of theological Studies, 253, 766.
The Month, 127.
Vie spirituelle, 381.
Zeitschrift fuer Asceze und Mystik, 381.
Zeitschrift fuer katholische Theologie, 254, 766.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

Revue apologétique
v.46
1928:1
CBPac

40485

v.46
1928:1

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709